جامعة الكوفة

دراسات فكرية

أحمد الصَحّاف

سوسيولوجيا المُنقِذ

آيديولوجيا الغَيْبَة ويوتوبيا الظُهُور



سوسيولوجيا المُنقِذ

آيديولوجيا الغَيْبَة ويوتوبيا الظُهُور

سوسيولوجيا المُنقِذ

آيديولوجيا الغَيْبَة ويوتوبيا الظُهُور

د. أحمد نعمة الصَحّاف

الناشر جامعة الكوفة
سلسلة «دراسات فكرية»
الطبعة الأولى: بيروت لبنان، 2019
First Edition: Beirut Lebanon, 2019

توزيع: دار الرافدين ـ بيروت



UNIVERSITY OF
KUFA

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 903 - 4

د. أحمد نعمة الصَحّاف

سوسيولوجيا المُنقِذ

آيديولوجيا الغَيْبَة ويوتوبيا الظُهُور



UNIVERSITY OF
KUFA

سلسلة «دراسات فكرية» من إصدار جامعة الكوفة

المشرف العام رئيس جامعة الكوفة

د. محسن الظالمي

مدير السلسلة

د. حسن ناظم

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

﴿ بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾

سورة هود، 86

دليل المحتويات

الفصل الثالث
عبقرية المكان والزمان

الفصل الرابع
العوامل الذاتية والموضوعية للغَيْبَة

الفصل الخامس
المشاريع اليوتوبية

الفصل السادس
دولة الإمام المهدي

الفصل السابع
دولة الإمام المهدي ـ اليوتوبيا
من الفهم إلى الواقع (الإمكان)

الفصل الثامن
من التاريخ إلى الذاكرة

الفصل التاسع
إحالاتٌ وختاميّات بِلُغَةِ العِلمْ

تقديم الكتاب

تَعرفتُ على الدكتور أحمد نعمة حسن الصّحاف عندما كنتُ رئيساً لدائرة المنظمات والمؤتمرات الدولية في وزارة الخارجية العراقية، وقد أُعجبتُ بثقافته الواسعة وبالطاقة الإيجابية التي اقترنت بتفانيه في تنفيذ نشاطاته المتعددة. لذلك ومع تقديري لعموم زملائه، كان للدكتور أحمد الصّحاف مكانة خاصة واعتبرته بصدق بصيص الأمل في الواقع الصعب الذي يعيشه العراق، ونموذجاً لجيل الشباب الذي نحتاجه لبناء العراق الجديد. لذلك عندما فاتحني المؤلف برغبته في أن أقدم لكتابه (سوسيولوجيا المُنقِذ: آيديولوجيا الغَيْبَة ويوتوبيا الظُهُور) وهو في طريقه الى المطبعة، رحبت بالفكرة ترددت، في نفس الوقت، لعدم توفر الوقت المناسب للاطلاع عليها كما يجب. وبعد التفكير عزمت على تلبية الطلب بكتابة تقديم موجز للكتاب لما لاحظته من خلال المراجعة السريعة من حجم الجهود التي تطلّبها هذا البحث المقارن بين عقيدة الامام الغائب في الإسلام، خصوصاً وفق التراث الشيعي، ويوتوبيات الخلاص في الأديان الأخرى، وكذلك تلك التي عرفها الفكر الغربي الحديث. ومن المهم الإشارة الى أن أصل هذه الدراسة أطروحة نال بها المؤلف درجة الدكتوراه بتقدير الامتياز مع مرتبة الشرف من جامعة

بغداد، سنة 2012م وكانت بإشراف الأستاذ الراحل المرحوم (د. كريم محمد حمزة).

ينبغي أن أذكرَ عاملاً آخرَ ساهم في قراري، كون هذه الدراسة تشكل في نظري، مغامرة فريدة من نوعها باعتبارها أيضاً محاولة نبيلة وضرورية لمد الجسور بين معتنقي الإسلام وغيره من الأديان من جهة، ومناصري المذاهب الفكرية المعاصرة وأتْباع مناهج البحث العلمي على اختلاف نحلهم، من جهة أخرى. وتعني المحاولة هنا أن هذه الدراسة تثير النقاش وتفتح الباب أمام الاستمرار في البحث والتدقيق والاستفادة من الملاحظات الموضوعية، من أين أتت، بهدف إغناء هذا البحث الذي سيترك أثره في تقدم البحث العلمي والتنقيب الاجتماعي الضروريَّين لتحقيق التطور الفكري والثقافي في العراق.

وأخيراً، لم يكن لهذا البحث الواسع والمتعمق، في ذات الوقت، أن يُنجز لولا سعة اطلاع المؤلف على العديد من المصادر العربية والغربية في مواضيع علمية دقيقة تقع في إطار علم الاجتماع وسوسيولوجيا المعرفة وفلسفة التاريخ، ولولا معرفته الوثيقة بالفكر الإسلامي، لا سيما في قضايا تتعلق بضرورة الانعتاق الإنساني، نقيض الحكم الاستبدادي، وبقوانين التاريخ وعقيدة المهدي المُخَلّص، لذلك أتمنى دوام التوفيق للكاتب وأتوقع لدراسته أن تساهم في تكوين فهم أفضل للرؤية الإسلامية حول دور الإنسان في التاريخ واستشراف مستقبل البشرية.

د. محمد سعيد عبد الصاحب الشكرجي
باحث أكاديمي وسفير سابق
باريس، 8 حزيران 2018

المقدمة

لا شك في أن الرغبةَ في الإصلاح وبناء مجتمع العدالةِ والخير، شغلت الإنسانَ منذ أقدم العصور، ومع ذلك يدرك المتابع أن وتائر الظلمِ قد تسارعت وأن وتائر التعسّفِ والتجاوزِ على الحقوق وتزوير العقائد السماويةِ وإشاعةِ الانحراف والفُوضى، قد تفاقمت هي الأخرى.

ولذلك كانت هناك حضاراتٌ سادت ثم بادت، كما أظهر فيلسوف التاريخ توينبي، وكما أظهر شبنغلر، وظلّت الرغبةُ الإنسانيةُ في التقدمِ والإصلاح متواصلةً، سواءٌ اتخذت صورةَ البقاء والتمسك بالخلود كما في ملحمة كلكامش، أو في صورة بناءِ مجتمع الحكمة والسعادةِ كما في جمهورية أفلاطون، وما تبعها من يوتوبياتٍ غربيةٍ مثل مدينة الله، للقديس أوغسطين، وأتلانتا الجديدة لبيكون، ومدينة الشمس لكامبانيلا، ويوتوبيا توماس مور.

وفي الأدبيات العربية الإسلامية برزت أعمال الفارابي في مدينته الفاضلة، وفي إخوان الصفا في تركيزهم على (الراسخون في العلم) وغيرهما. ولم تكن العقائد الدينية سماويةً (كاليهودية والمسيحية) وأرضيةً (كالبوذية والكونفشيوسية والزرادشتية) بعيدةً عن ذلك. بل إن مجتمعاتٍ بدائيةٍ في أفريقيا سادتها تلك الرغبة العارمة في انتظار مُخلِّصٍ موعود، يدفع عنها أذى الاستعمار كما في حركة العربة.

في علم الاجتماع لا نفتقد هذا الحس اليوتوبي. فقد كان التقدمُ مفهوماً بارزاً في أعمالِ أوجست كومت كما أن فكرة الشيوعية العليا التي تختفي فيها الملكية، تواترت في أعمال ماركس وكان للاشتراكيين الخياليين دورهم في صياغة يوتوبيات القرن التاسع عشر.

والواقع أن هذه الرغبة في الإصلاح والتقدم تجد لها جذراً غامضاً وعميقاً أحياناً، ومكشوفاً في أحيانٍ أخرى في معظم النظريات السوسيولوجية التي لم يكن سعيها لفهم الإنسان والمجتمعِ بعيداً عن ذلك الطموح النزعوي للإنسان في خلق مجتمع الكمال. من جانب آخر تواتر الجدلُ حول مصادرِ تغيير المجتمعات الإنسانية، هل هم أولئك الأفراد الذين نطلق عليهم مصطلحاتٍ مثل (السوبرمان) أو (المُنتج) كما هو عند أريك فروم، أو (إنسان هذا المكان وذاك الزمان) عند فريتز برلز، أو أنه (ما وراء الذات وذو الجوهر) كما هو عند فكتور فرانكل، أو أنه (الإنسان وحاجات التحقق أو صاحب التطور الذاتي) كما هو الحال عند أبراهام ماسلو، أم أنه (الإنسان البالغ أو الناضج) كما يوصفه غوردن آلبورت، أم أن ذلك التغيير تصنعه المجتمعات وليس القادة الأفراد؟

إن بعض التنظيرات التي نقرأها في علم الاجتماع، مثل كتابات، هابرماس، وماركيوز، وغيرهما من رموز المدرسة النقدية (فرانكفورت) وكتابات بيك عن مجتمع المخاطرة، وكتابات أريك فروم عن الأمراض النفسية، تُظهِرُ أن المجتمع الإنساني قد أصبح في حالةٍ خطيرةٍ من الشلل الأخلاقي والروحي، وأن ملايين البشر فقراء، ومستبعدون عن تيار الحياة، مُستلَبَةٌ حقوقهم، ومغتربون عن واقعهم، وإن الدين لم يعد سوى ممارساتٍ شكليةٍ تفتقر إلى الإيمان الحقيقي والقرب الروحي من الله عز وجل.

ويمكن القول، باختصار، إن المجتمع الإنساني مع كل ما يبدو عليه من تقدمٍ تكنولوجي ومادي، يفتقر إلى الطاقة الروحية، وإلى نُظُم الحكمِ العادلة، وإلى التوزيع العادل للثروات، وإن الغربَ الذي نجح في جعل الدين مجردَ مؤسسةٍ شكليةٍ تفتقرُ إلى قوة الضبط والتوجيه، وأطلق عنان الشهوات، وبررَ سلوكيات الحرب والتدمير، والهيمنةِ على ثروات الشعوب ومقدراتِها، إلى غير ذلك مما هو موصوفٌ ومعروفٌ حتى للإنسانِ عامّي الأفكار، هذا الغرب الذي يُوصَفُ بالتقدمِ هو في واقعهِ فقيرٌ روحياً، تتحكمُ بمصيره قوىً غاشمة، لكنها تمتلك أسلحة التأثير والتدمير بعضها خفيٌ وبعضها الآخر علني لا يخفي هُويته ولا يُعَتِمُ على أهدافه.

لقد كانت المهدويات، على امتداد مراحل الإنسانيةِ، بمثابةِ رؤيةٍ مستقبليةٍ نحو عالمٍ قد يبدو بعيدَ المنال إلا أنها، أي اليوتوبيات، في كل الأحوال تعكس نزعة الإنسان للمجتمع الذي يتمنّى قيامهُ ويرجو أن يكون عضواً فيه. وإذا كان بعضها عصياً على التحقق، مثل جمهورية أفلاطون، أو مدينة الفارابي، فإن المهدويةَ الإسلاميةَ قابلةٌ للتحقق بوصفها وعداً إلهياً، يرتبط تحققه بشخصٍ معروف الهُوية، له من القدرات ما تمكنه من أداء الوظائف المناطة به والمكلف بها إلهياً.

إن للمهدويات ضروراتها الوظيفية في مواجهة الظلم والتعسّف. وبذلك تصبح البديلَ اليوتوبي لآيديولوجيا النظم المحافظة التي تبرر سلطة النظم الحاكمة وممارستها العنيفة مادياً ومعنوياً ضد الفئات والجماعات التي تعدها معادية لامتيازاتها.

يختلف المسلمون سنة وشيعة على هُوية المهدي لكنهما معاً لن يرفضا

صورة المجتمع النموذجي الذي يتحقق على يده. إذ إن ذلك المجتمع هو التعبير الذي يلخّص التطبيق المثالي لطريقة الله التي أوحى بها لنبيه:

﴿وَأَلَّوِ استقاموا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقا﴾ (الجن/ الآية 16).

إن دولة المهدي هي العودة إلى طريقة الله، التي تعيد للإسلام وحدته، وصورته الحقيقية المتحررة من التعصب المذهبي، التي ترى في رسول الله (ص) أسوتها الحسنة، وفي آل بيته نماذج نبوية حياتية وأخروية يتواصل عطاؤها وصولاً إلى دولة العدل المنتظر.

في هذه الكتاب، تمسّكنا بمرجعية علم الاجتماع، مبتعدين عن جدليات علم الكلام، مدركين في الوقت ذاته أن الموضوعية المطلقة مستحيلة (بل هي وهمٌ أحياناً)، وأن الوعي بهذه الاستحالة ضروريٌ لتحرير عقل الباحث من الانحياز السطحي وغير العقلاني كما ذهب جوفمان، وقد استعملنا في هذا السياق نظريةً مستمدةً من كتاب كارل مانهايم، «الآيديولوجية والطوبائية»، الذي ترجمه إلى العربية الدكتور الراحل عبد الجليل الطاهر، مع مراجعاتٍ لكتابات ألتوسير، وبول ريكور، وغيرها ذات الصلة بالموضوع.

الفصل الأول

الإطار المنهجي للدراسة

المبحث الأول

الخلفية التاريخية لمشكلة الكتاب

لا شكّ في أن ما كُتب عن المهدي والمهدوية، كثيرٌ إلى حد لافت للنظر. غير أن أيّ باحث يراجع الأدبيات المتاحة سوف يلاحظ على الفور ما يأتي:

- إن معظم ما كتب ركز على الأحاديث النبوية الشريفة، وأحاديث الأئمة الأطهار التي تستهدف التأكيد على حقيقة وجود المهدي كما سيلاحظ أن بعضها غير منسجم مع البعض الآخر كما أن كثيراً منها ذات رموز يصعب تأويلها.
- إن معظم ما كتب تركز على الجوانب الدينية، وأصبح بعضه ساحة سجال مذهبي، ينطوي على تصورات سياسية.
- ثمة ندرة في الكتابات السوسيولوجية التي تعنى بالبحث الموضوعي المشتمل على لغة العلم التي تتمحور في مخاضات هذه الموضوعة بما فيها من جنبات عقدية وسياسية لها أبعاد في خلق الحراك المجتمعي.

إن ما كتب حتى الآن لا يغطي حاجتنا إلى معرفة عناصر ومكونات اليوتوبيا المهدوية من حيث خصائص الدولة وطبيعة المجتمع[1].

(1) بل إننا لا نجد إطاراً مرجعياً ـ نظرياً لتفسير المهدوية ـ ولاسيما الإسلامية ـ يقوم على استعمال مفهومي الآيديولوجيا واليوتوبيا، وربما كانت دراسة الدكتور محمد علي الكبيسي هي التي استعمل فيها مفهوميْ اليوتوبيا والتوبيا (وهما من مفاهيم كارل مانهايم) ـ (كتابه: اليوتوبيا والتراث، دمشق، دار الفرقد، 2008).

يمكن تلخيص مشكلة الكتاب في التساؤلات التالية:

1 ـ ما الإطار المرجعي السوسيولوجي، الذي يمكن أن نحلّل من خلاله المشروع المهدوي؟

2 ـ ما ملامح ذلك السياق الذي ظهر فيه المشروع؟ وما هي جذوره العقدية ووظيفته على صعيد الواقع؟

3 ـ ما المصطلحات التي يمكن استعمالها لفهم ذلك المشروع في سياقه الاجتماعي ـ التاريخي والثقافي، ولا سيما مصطلحات كالآيديولوجيا واليوتوبيا والكاريزما؟

4 ـ ما خصائص الكاريزما الذي يقود ذلك المشروع، أي البطل اليوتوبي ومن أعداؤه؟

5 ـ ما خصائص المشروع المهدوي، وملامح صورته المستقبلية، ومدى الحاجة إليه؟

6 ـ هل المهدوية يوتوبيا خيالية؟ أم وهمية، أم تحذيرية، أم أنها من تلك اليوتوبيات العالمية التي تستهدف إعادة بناء الواقع، وفي الوقت ذاته تتمايز عن اليوتوبيات العالمية ـ كالماركسية ـ بطابعها الروحي، ومضمونها الإنساني؟

7 ـ ما الذي يميز المهدوية، الشيعية، عن اليوتوبيات الدينية، كالهندية والبوذية والكونفوشية؟ وغيرها، فضلاً عن اليوتوبيات الإسلامية كتلك التي قدمها الفارابي في مدينته الفاضلة.

إن إجابة عن هذه الأسئلة تشكل نقطة انطلاق الباحث وهدفه لما تحمل هذا الكتاب من أهمية والتي تكمن في:

1 ـ أنها جهد منظم يستهدف استعمال علم الاجتماع في دراسة مسألة عقائدية مركّبة وشائكة.

2 ـ إن التعريف بالمشروع المهدوي من حيث منطلقاته ورؤيته المستقبلية لا ينطلق من رؤية دينية محضة بل ينطلق في هذا الكتاب من رؤية علمية وضعية قاعدتها علم اجتماع المعرفة.

3 ـ إن استعمال مصطلحات علم الاجتماع في تحليل بعض عناصر المشروع المهدوي مثل الزمن، الكاريزما، المسافة الاجتماعية، الخلاص، الصراع وغيرها.

4 ـ تكمن أهمية الكتاب في أنها إضافة جديدة لعلم الاجتماع الديني وعلم اجتماع المعرفة ولعلم الاجتماع السياسي.

5 ـ تكمن بعض عناصر أهمية الكتاب في أنها تتحرر من الميثولوجيا لتجعل من موضوع المهدوية مادة علمية يمكن بحثها بدرجة مناسبة من الموضوعية.

6 ـ إن وجود مشاريع مستقبلية مثل الماركسية وغيرها، يتطلب جهداً لتمييز المشروع المهدوي عنها. ومن ثم، فإن أهمية البحث من هذه الناحية، تكمن في إظهار الطابع الإسلامي لهذا المشروع. وكذلك تمييز المشروع المهدوي عن المشاريع الوهمية أو الخيالية، بواقعيته وإمكانيات تطبيقه.

أما أهداف الكتاب فإن تساؤلات الكتاب وأهميته تعكس عناصر الأهداف التي يسعى الباحث للوصول إليها. إن من الضروري التأكيد قبل كل شيءٍ على أن الجهد المبذول في هذا الكتاب لا يسعى إلى

مناقشة مسألة قبول أو رفض فكرة الخلاص والمخلّص. فهذه الفكرة ثقافية المنشأ عالمية الانتشار. إنما نحن بإزاء قضية كبرى واظب العقل الإنساني على طرحها عبر قرون متواصلة، وتداخلت في تكوينها التجارب الاجتماعية، والعناصر المعرفية والعقائدية، فضلاً عن الأساطير والرؤى الفنية مع أن اليوتوبيات لا تتساوى من حيث ذلك التكوين والوزن النوعي لكل عنصر فيها.

ويمكن تحديد أهم أهداف الكتاب فيما يأتي:

1 ـ التعريف بفكرة الخلاص والمخلّص، بوصفها قضية تأريخية مركّبة نجد لها حضوراً في معظم المجتمعات الإنسانية.

2 ـ التعريف بالمهدوية ـ الشيعية مشروعاً وقائداً، سواء من حيث سياقات ظهورها التاريخي، أو وظيفتها الاجتماعية والسياسية والعقائدية.

3 ـ مقارنة المهدوية الشيعية بمهدويات أخرى للتعرف على نقاط التفاضل والاختلاف.

4 ـ استعمال مفاهيم وقضايا علم اجتماع المعرفة، وعلم الاجتماع السياسي والتاريخي، لتكوّن إطاراً مرجعياً للباحث.

5 ـ إظهار بعض مراحل السلسلة التاريخية للمهدوية في العقيدة الإسلامية، والتي كان لها حضور مؤثر على امتداد الحياة الاجتماعية والثقافية للمسلمين بوصفها مظهراً من مظاهر الصراع بين آيديولوجيا السلطة ويوتوبيا المجتمع المُهمّش.

المبحث الثاني

منهج الكتاب

المنهجُ رؤية منظمة تبدأ انطلاقتها من اللحظة الأولى للممارسة البحثية، بوصفها اكتشافاً لحقائق معينة وتنتهي مع عرض آخر نتائجها. وتثير لفظة منهج بعض الإشكالات بالنسبة لمواضيع مثل موضوعة هذه الأطروحة، وثمة إشكالات عامة تتعلق بطبيعة المنهج في علم الاجتماع خصوصاً والعلوم الاجتماعية عموماً.

تقول مادلين غراوتيز، أستاذة المناهج الفرنسية: «لا نستطيع إلا أن نُدهش من الفُوضى التي لا حدود لها في ميدان المناهج». وللإيضاح تُقدم الباحثة معانٍ متعددة للمنهج منها: المنهج بالمعنى الفلسفي، وهو مجموع العمليات الفكرية التي يسعى اختصاص ما بها لبلوغ الحقائق التي يتابعها ويثبتها ويتحقق منها.

ومنها: المنهج بوصفه موقفٌ تجاه الموضوع الذي يملي طرائق خاصة وملموسة لتصوّر البحث وتنظيمه. ثم المنهج المرتبط بمحاولة التفسير. وتضيف غراويتز أن ثمة شيء مشترك بين هذه المناهج وهو أنها تهدف قبل كل شيء إلى مخطط تفسيري[1].

(1) مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الثاني: منطق البحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة: د. سام عمار، دمشق، المنظمة العربية للترجمة، 1993م، ص10.

إن غراويتز تميز في الواقع بين المنهج كونه فلسفة وبين كونه رؤية، وبين كون المنهج أدوات وإجراءات، وفي اعتقادنا المتواضع أنهما يكمّلان بعضهما البعض، أو هكذا ينبغي أن يكونا. غير أن من المفيد أيضاً أن نعي التباين ما بين المناهج الوضعية التي إشتغل بها علم الاجتماع منذ كومت ودركهايم وبين المناهج التحليلية غير الواقعية، مثل: التفاعلية الرمزية والتأويلية وغيرهما.

إن بحثنا الحالي لا ينصرف عن التأويل ومحاولة الفهم والتفسير، الذي ينأى عن اعتبار الظواهر الاجتماعية أشياء من دون أن يهمل مناقشة مسألة الموضوعية والتحيز. كذلك فإن البحث لا يستغني عن مناهج البحث المعروفة التي تشير إليها عادةً كتب المناهج مع بعض الاختلافات والاجتهادات. ثمة ملاحظة أخرى مهمة. وهي أن بعض الكُتّاب يرى أن هناك حاجة لعلم اجتماع إسلامي، وهذا يعني، حاجةً لنظريةٍ ومنهجٍ إسلاميين، على أن ما نلاحظه هو التركيز على الجوانب النظرية دون عنايةٍ كافيةٍ بالمنهج، وذلك لسببٍ واضحٍ هو أن معظم القواعد المنهجية إنما هي نتاج العقل الإنساني أياً كانت عقيدته أو مرجعيته الدينية.

فالتأكيد على الموضوعية، والتنظيم والتحليل والتفسير، هي إجراءات مطلوبة لكل منهج، إسلامي كان أم غربي، مع بعض الاختلافات النسبية. أما الإضافات فمصدرها مرجعية تلك القواعد، كالقول بالرجوع إلى القرآن الكريم وملاحظة مدى تطابق التفسيرات مع الرؤية الإسلامية[1].

(1) يمكن وللاستزادة مراجعة: محمد محمد إمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، فرجينيا، المعهد العالمي للفقر الإسلامي، 1987م، د. زكي محمد إسماعيل، نحو علم اجتماع إسلامي، الإسكندرية، دار المطبوعات الجديدة، 1989م.، د. محمد علوان، مفهوم إسلامي جديد لعلم الاجتماع، ج1، الجماعة، جدة، دار الشروق، 1983م، الشهيد مرتضى مطهري، المجتمع والتأريخ، قم، مؤسسة العطار الثقافية، ص34 ـ 41.

إن ما يميز منهج هذا البحث ـ الكتاب، بالاستفادة من المصادر المشار إليها في الهامش هو: أنه لا يتعامل مع الظواهر التي تؤلف موضوعه الرئيس بوصفها أشياء، بل بوصفها جزءاً لا يتجزأ من المكونات المعرفية للباحث، وجوهراً أساسياً في المركّب العقائدي الذي يمثلها. فهناك إذاً عنصر ميتافيزيقي لا يمكن إغفاله، فالمهدوية ليست مجرد واقعة تأريخية، بل هي واقعة مستمرة في الزمن ذات بعد غيبي، دنيوي، سماوي، يتلخص في الاستخلاف الذي يحقق للمؤمنين الأمن والعبادة المتحررة من الشرك.

المهدوية حالة (Case) تاريخية كبرى في حياة كل مجتمع ظهرت فيه، لكن من درسها في الغرب عدها مجرد (حلم) تأمل جماعة مأزومة أن تحققه مع أنه غير قابل للتحقق.

وتحيط به أساطير وعقائد وطقوس فيبدو كما لو كان رمزاً خرافياً. وبالمقابل فإن الغيب كالوحي والمعجزات الإلهية، يجب أن يكون جزءاً من مرجعية علم الاجتماع عموماً، ومن مرجعية فهم الحالة المذكورة بوجه أخصّ[1].

فالمهدوية الإسلامية حالة مقررة إلهياً ولها قوانينها الخاصة وسياقاتها التأريخية وهي مع ما تتسم به من إعجازٍ لا تخرج عن حدود سياقها الواقعي المعيش. إن التفسير السببي الذي تمسكت به المناهج الوضعية، تشبّهاً بالعلوم الطبيعية، لا يجدي في دراسة ظاهرة معقدة كالمهدوية. ومن الواضح أن هناك فرقاً كبيراً بين التفسير السببي الذي يقوم على المراوحة بين الاستدلال العقلي والاستقرار العلمي للظواهر والفهم الذي يسعى لكشف المعنى الكامن خلف الظواهر[2].

(1) راجع حول ذلك: محمد محمد امزيان، المصدر السابق، ص276 وما بعدها.

(2) د. عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، القاهرة، مكتبة وهبة، 1982م، ص240 ـ 241.

لكننا في رؤيتنا المنهجية هذه لا نغضُّ النظر تماماً عن التفسير السببي، فالمهدوية بظهورها لم تكن خارج الأسباب التأريخية التي يمكن لعلم الاجتماع أن يوفر لها تفسيراً مناسباً، وأن المهدوية، ظاهرةً إعجازيةً ذات مشروع مستقبلي، لا يمكن الإحاطة بها إلا عن طريق الفهم والتأويل.

في ضوء ما تقدم استعملنا في هذا البحث ـ الكتاب:

أولاً: منهج دراسة الحالة: Case Study

أو منهج المونوغرافي كما يسمى في الأدبيات الفرنسية وهو إطار يستخدمه الباحث للإحاطة بقضايا معينة، تتصل بوحدة إنسانية أو اجتماعية أو جغرافية.. الخ.

إنه منهج ينتقل من الفرد، البشري المؤسسي، أو من الحادثة التاريخية إلى وضع قاعدة للقيم مستخدماً من قضايا مشابهة أو مماثلة. يعرف منهج دراسة الحالة بكونه وصف لموضوعٍ مفرد. ويقصد به علماء الاجتماع الفرنسيون، دراسة وحدة مثل الأسرةٍ أو القرية أو القبيلة، دراسةً مفصلة مستفيضة للكشف عن جوانبها المتعددة والوصول إلى تعميمات تنطبق على غيرها من الوحدات المشابهة. ولا يختلف رأي العلماء الأمريكيون عن ذلك الرأي كثيراً. فهذا المنهج يتجه إلى جمع البيانات العلمية المتعلقة بأية وحدة سواء أكانت فرداً أو مؤسسةً أو مجتمعاً محلياً كان أم مجتمعاً عاماً، وعلى أساس التعمق في دراسة مرحلة معينة من تاريخ تلك الوحدة أو دراسة جميع المراحل التي مرت بها، بهدف الوصول إلى تعميمات علمية متعلقة بتلك الوحدة المبحوثة وبغيرها من الوحدات المشابهة لها.
في ضوء ما تقدم يمكن تحديد العناصر الأساسية لهذا المنهج فيما يأتي:

أ ـ ليس من الضروري أن تكون الحالة نظاماً أو جماعةً أو نظاماً اجتماعياً بل قد تكون فرداً.

ب ـ قد تكون الحالة الصغيرة جزءاً من حالة في إحدى الدراسات أو تكون قائمةً بذاتها في دراسةٍ أخرى(1).

ويتصل بدراسة الحالة كمنهج ما يسمى، بتأريخ الحالة. وفي هذا الكتاب ـ البحث تناولنا حالتين متداخلتين.

- الجماعة كوحدة ذات خصائص معينة، أو تاريخ ثقافي مشخص في زمانٍ ومكانٍ معينين(2).

ولذلك تمثل دراسة الحالات التقاءاً منهجياً بين المؤرخ والباحث في علم الاجتماع، ودراسة الحالات جانب جوهري للعلم وخطوة مبدئية لصوغ الأنماط والوصول إلى التعميمات. إن لدراسة الحالة باعتبارها طريقة لتنظيم المعطيات الاجتماعية منطقها الذي تستند إليه وأساس هذا المنطق مراعاة الاحتفاظ بالطابع المترابط والمتكامل لأي من الموضوعات أو الظواهر التي يتناولها الباحث(3).

- الفرد ـ ونعني به هنا، المخلّص أو الكاريزما.

وفي كلتا الحالتين نحتاج إلى رؤية تاريخية.

---

(1) ينظر: د. محمد عارف، المنهج في علم الاجتماع، القاهرة، الإنجلو المصرية، 1975م، ص50.

(2) يتميز مفهوم الجماعة بإشكاليات متعددة، كما أنه يطرح في إطار تصنيفات مختلفة نسبياً (جماعة محلية ـ مجتمع جماعة أولية / ثانوية). ينظر: جيوفاني بوسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسة، 2008م، ص131 وما بعدها. وفي اعتقادنا إن من أهم مميزات الجماعة ودلائل وجودها هو وجود شبكة من العلاقات تربط بين أعضائها، وامتلاك مشاعر بالانتماء لها، والدفاع عنها، فضلاً عن وجود عنصر التفاعل المباشر أو غير المباشر بين الأعضاء.

(3) د. محمد عارف، المصدر السابق، ص49 ـ 50.

ثانياً: المنهج التاريخي:

وهو منهج استرجاعي يتناول الماضي، حدثاً ومعنى. من خلال وصف الحقائق التي حدثت في الماضي بطريقة تحليلية ناقدة[1]، ويميز البعض بين التأريخ (History) بوصفه علم الوقائع والأخبار المحفوظة والمروية أو الموثقة، وبين التاريخانية (Historicism) ويقصد بها، كارل بوبر: البحث عن قوانين التغير الاجتماعي والطموح إلى اكتشاف قوانين التاريخ. وقد دخل هذا المصطلح إلى حقل العلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر وصار مفهوماً أساسياً في مطلع القرن العشرين. تتطابق التاريخانية مع النظريات القائلة بخضوع التغير الاجتماعي للقوانين الإرتقائية التعاقبية[2]، بمعنى أن التاريخانية ترى أن التاريخ يتجه نحو حالة متقدمة.

يشير المنهج التاريخي إلى عملية الوصول إلى المبادئ والقوانين العامة عن طريق البحث في أحداث التاريخ الماضي وتحليل الحقائق المتعلقة بالمشكلات الإنسانية والقوى الاجتماعية التي شكّلت الحاضر. ويستهدف المنهج تحديد الظروف التي أحاطت بجماعةٍ من الجماعات أو ظاهرةٍ من الظواهر منذ نشأتها لمعرفة طبيعتها وما تخضع له من قوانين، تقول بولين يوبخ: «إننا في البحث الاجتماعي نتعقّب التطور التاريخي لكي نعيد بناء العمليات الاجتماعية ونربط الحاضر بالماضي ونفهم القوى الاجتماعية الأولى التي شكّلت الحاضر»[3].

---

(1) د. محمد عبيدات وآخرون، منهجية البحث العلمي، عمان، دار وائل، 1999م، ص35 وما بعدها.

(2) د. خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الاجتماعية، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1995م، ص99.

(3) د. عبد الباسط محمد حسن، مصدر سبق ذكره، ص268.

إن اهتمامنا بموضوع اليوتوبيا، وهي رؤية ذات أفق مستقبلي، يعد تقدمياً بالمقارنة مع الحالة القائمة، يجعل المنهج التاريخي لهذا الكتاب بعدٌ ينطوي على عنصرٍ تاريخاني لأن الحركة المهدوية رؤية لغدٍ تتعالى أوضاع الحاضر الذي ظهرت فيه. إن حقائق التأريخ ليست وقفاً على المؤرخ فحسب. ذلك لأن هذه الحقائق شاملة في نطاقها لخبرةٍ متراكمةٍ للإنسانية من خلال المراحل الزمنية المتعاقبة. فالتأريخ هو تجربة المدونة للجنس البشري وللباحث الحق في الإفادة من هذه التجربة في أيٍّ من ميادين المعرفة(1).

على أن دركهايم قد ميز منذ عام 1903م بين التاريخ وعلم الاجتماع، مؤكداً أن اهتمام التأريخ ينصبُ على ما هو خاص، بينما يركز علم الاجتماع اهتمامه في الأنماط والقوانين.

فعلم الاجتماع لا يدرس معطيات التأريخ لذاتها، إنما يتناولها من حيث هي أمثلة لما هو عام، ويضيف دركهايم: إن ذلك لا يعني أن هناك علمين منفصلين إنما هناك وجهتي نظر لا ينبغي أن نخلط بينهما، بل ينبغي أن يتساندا(2).

في هذا الكتاب ـ البحث ابتعدنا عن السرد التاريخي للأحداث ذات الخصوصية، أو الأحداث المفردة في وقوعها. بل ركزنا على الأحداث بوصفها سلسلةً يتصل بعضها بالبعض الآخر، فتتبادل التأثير لتشكّل صورة كلية. فضلاً عن أن هذه الأحداث ربما لم تكن أحداثاً بالمعنى الدقيق الذي يشير إلى حالةٍ وقع فيها فعلٌ معين في سياق اجتماع محدد. بل إن بعضها قد

(1) د. محمد عارف، مصدر سبق ذكره، ص29.

(2)د. المصدر نفسه، ص33.

يكون مجرد تصور فردي أو جماعي يقع في دائرة المخيال أو التصور. من ذلك مثلاً كثيراً من المشاريع اليوتوبية الغربية. بل إن المهدوية الإسلامية لم تكن مجرد أحداثٍ تأريخية، بل كان لها حضورها في مجرى الذاكرة الاجتماعية ـ الشعبية، التي تعايشت معها من خلال ما أضافته إلى تلك الأحداث من تصورات، وما أوجدته من رموزٍ للتعبير عن تلك التصورات على صعيد الواقع المعيش.

ولذلك يمكن القول إن من سمات المنهج التأريخي المستخدم في هذا البحث ـ الكتاب، هو أنه لا يركز على الأحداث التي وقعت بالفعل بل يركز أيضاً على ما استقر في الشعور واللاشعور الجمعي وتبلور بشكل قصص أو رموز، تواصل حضورها عبر عملية التنشئة الاجتماعية.

ثالثاً: منهج الفهم الذاتي

الفعل الإنساني، تصرفٌ، أو حركةٌ، مسرحها مكانيٌ وزمانيٌ. وهو إذ يعبر عن ذاتٍ عاقلةٍ، ذات مقاصد، فإنه وبالضرورة ليس عشوائياً، ولذلك فإن أحد مناهج علم الاجتماع المهمة هو منهج الفهم الذاتي، الذي يتصل معرفياً بمنهج الفهم الذاتي في الأنثروبولوجيا فيستهدفان معاً فهم السلوك الإنساني من خلال نظرة الشخص إلى ذاته[1]. هذا الفهم لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أخذنا في الاعتبار عنصرين أساسين خارجيين يشكلان معاً بيئة الفعل أو مسرحه وهما المكان والزمان. ولذلك تناولنا بنوع من الإسهاب بيئة الظهور، كما تناولنا زمن الغيبة والظهور ما بعد الغيبة الكبرى بالنسبة للمهدوية الإسلامية.

(1) د. محمد حسن غامري، المناهج الأنثروبولوجية، الاسكندرية، المركز العربي للنشر، ص79ـ80.

وسيلاحظ القارئ إننا كنّا ننتقل من جزئيات الفعل إلى كلياته، ثم العودة إلى الجزئيات وصولاً مرةً أخرى إلى الكل.

فالغَيْبة، فعلٌ جزئي، في مشروع كُلّي، والدولة المهدوية، فعلٌ كُلّي، لا ينفصل عن أجزائه. مع ملاحظةٍ مهمةٍ مفادها، أن الذي يسعى إلى فهمِ حقيقةٍ معينةٍ يجد نفسه معرّضاً للغواية التي تسببها الآراء المسبّقة التي لم تؤكدها الأشياء نفسها[(1)]. وهنا نصل مرةً أخرى إلى مشكلة الموضوعية!!.

إن كلمة فَهْم تعني: إبداء الفهم تجاه شيء ما[(2)]. ومن المعلوم أن لهذا المفهوم حضورهُ المميز في تأريخ علم الاجتماع، وبالتحديد مع ماكس فيبر، الذي تقبّل فكرة أن علم الاجتماع هو نظامٌ علمي يهتم بدراسة مادةٍ مشتقةٍ من التأريخ، معتقداً أن أعلى مستوى للفهم هو الفهم السببي والمناسب على مستوى المعنى، ويتحقق النوع الأول ـ السببي ـ من خلال تفسير سلسلة الأحداث في ضوء تعميمات (افتراضية) تكشف إمكانية ظهور الأحداث في مواقف متعددة.

أما الفهم على مستوى المعنى فهو يستند إلى حقيقة أن الكائنات الإنسانية على وعي مباشرٍ بأفعالها. وإذاً لكي نفهم الفعل الاجتماعي ينبغي أن نربط مُجسّر السلوك المباشر بالسلوك التأريخي ومن خلال إطارٍ تحليليٍ واحد[(3)].

(1) هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2006م، ص123.
(2) المصدر نفسه، ص173.
(3) د. محمد علي محمد، تاريخ علم الاجتماع، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2008م، ص151. كذلك انظر: شارلوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان، ترجمة: مجموعة من الأساتذة، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2009م، ص420.

في استعمالنا لهذا المنهج ركّزنا على العوامل التي تشكل بيئة الآيديولوجيا واليوتوبيا، وما يتصل بهما من أفعالٍ ومواقف. كما ركّزنا على المعاني الذاتية للفعل. وهنا لابد من الإشارة إلى أننا بقدر ما ركزنا على الفعل المهدوي فإننا لم نغض النظر عن تصورات الناس وفهمهم للفعل المهدوي أيضاً، من خلال ما ورد من أخبارٍ وأحاديث. ملاحظين أيضاً أن قراءة الفعل المهدوي من خلال منهج الفهم الذاتي سيجعلنا في مواجهة إشكالية المكان بعد الغيبة الصغرى في المهدوية الإسلامية. كما أن هذه الإشكالية تتضح بالنسبة للمهدويات أو اليوتوبيات الخارجة عن الزمان والمكان. فهي فعلٌ افتراضيٌ نفهمه كخطابٍ ثقافي أو سياسي أو فلسفي، صدر عن شخصٍ أو جماعة. وبالتالي فإن معنى الفعل لا ينفصل عن تأويلات الجماعة وتفسيراتها. أما الفعل ذاته فهو خارج الزمان والمكان. في المهدوية الإسلامية تحدد المكان ـ سامراء عند الولادة، وفي الغيبة الصغرى إلى حدٍ ما، لكنه لم يكن كذلك منذ الغيبة الكبرى حتى الآن!، كما أن المشروع المهدوي حين يتحقق سيكون عالمياً.

إن منهج الفهم الذاتي في هذا الكتاب ـ البحث تألف من ثلاثية الفهم الذاتي للباحث ـ والفهم الذاتي للناس، فضلاً عن فهم الفاعل بوصفه مصدر المعنى وكذلك مصدر معايير التأويل.



إن جعل الباحث طرفاً في الفهم ضروريٌ منهجياً، حتى لا يقع في خطأ التصور المزيف عن الموضوعية المطلقة، فبما أن المعنى الوارد هو إلى حدٍ ما جزءاً من تصوراته كباحث، فإن عليه أن يدرك أن ذلك الجزء قد يكون نوعاً من المخيال السوسيولوجي (بتعبير س. رايت. ميلز) أو التأويلي، وهو في كل الأحوال جزءٌ لا يتجزأ من الفهم العام لفعل الفاعل (سلوكاً وخطاباً)[1]. وهناك ـ أيضاً ـ (الآخرون) وهم على صنفين، أولهما: أولئك الذين وقع عليهم الظلم والذين يعيشون حالة انتظار وتوقّع بتحوّل الكاريزما الغائب إلى كاريزما حاضر يمكن لفعله أن يحقق يوتوبيا الظهور وما يعبر عنها من علاقات اجتماعية تتسم بالعدالة. ثانيهما: أولئك الذين يمارسون الظلم والقسر ويجدون في المُخلّص (عدواً) وفي اليوتوبيا نهايةً لآيديولوجيتهم.

(1) كان غورفيتش قد تمسك بعكس تصورنا المذكور أعلاه حين أكد على أنه لا يجوز لعالم الاجتماع أن يطرح مسألة صلاحية وقيمة الإشارات والرموز والمدارك والأفكار والأحكام التي يصادفها (غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، بيروت، دار مجد، 2006م، ص16). وفي اعتقادنا أن مثل هذه الموضوعية مستحيلة وتتسع لمجالات النقد العلمي.

إلى جانب الصنفين المشار إليهما هناك الفاعل ـ المُخلّص ـ نفسه من حيث فهمه لدوره ـ في غيبته وحضوره ـ ومن حيث تشخيصه لأعداءه ومنتظريه والممهدين لظهوره.

إن منهج الفهم الذاتي المستخدم في هذا الكتاب ـ البحث متعدد العناصر لكنه في خلاصته يستند إلى الرؤية السوسيولوجية الفيبرية.

الفصل الثاني

الإطار المرجعي

المبحث الأول

الآيديولوجيا واليوتوبيا ـ جدلية الثابت والمتغير

نعتمد في بناءِ هذا الإطار المرجعي للدراسة ـ البحث، على مصادر متعددة إلا أننا سنبدأ بكارل مانهايم، لسببين على الأقل: أولهما: أنه رُغم أفقه الفلسفي الواسع إلا أنه يظلُّ سوسيولوجياً أسدى خدمةً جليلةً لعلم اجتماع المعرفة. ثانيهما: أنه كان أولَ من ربط، الآيديولوجيا باليوتوبيا ضمن إشكالية اللاتطابق العامة[1]، غير أن ذلك الربط لم يتخذ شكل تحولٍ من هذه إلى تلك. بل أن معيار اشتراكهما الأول هو ضربٌ من اللا تطابق، وعدم التوافق مع حالة الواقع الذي تحدث فيه. ويذكر بول ريكور: «إن الصعوبة تكمن في تعريف ما هو الواقع فعلاً إذ لكي نقيس اللاتطابق يجب أن نمتلك مفهوماً للواقع.[2] إن التفسير الفلسفي للواقع على روعته إلا أنه لا يهمنا. فالمهم هو ذلك الذي يُعَد واقعاً من الناحية التاريخية والسوسيولوجية. ومن ثم يجب أن نفترض وجود شيءٍ من قبل نظام اجتماعي يؤدي وظيفته حسب قواعد معينة، أي نظام فاعل للحياة، ولكي يفهم مثل هذا النظام لابد من مقاربته عبر البنية الاقتصادية والسياسية

---

(1) بول ريكور، محاضرات في الآيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير: جورج. هـ. تايلور. ترجمة: فلاح رحيم، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2001م، ص35.

(2) المصدر نفسه، ص251.

الخاصة التي يستند عليها لكنه يضم أيضاً كل تلك الأشكال من العيش المشترك للبشر.[1]

لخّص الدكتور عبد الجليل الطاهر موقف مانهايم من الآيديولوجيا واليوتوبيا بالقول: «إن كل أنظمة الفكر التي تهدف بصورة رئيسة إلى الدفاع عن الوضع الراهن وإيجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة تسمّى آيديولوجيا، فهي أنظمة ثابتة ودفاعية »، أما اليوتوبيا فهي تطلع إلى المستقبل وأمل في الحصول على أشياء لا توجد في الوضعية القائمة، وظيفتها أن تقلق النظام الذي يحاول الآيديولوجيون المحافظة عليه. ويؤكد مانهايم على القوة الانفجارية في اليوتوبيا التي تتبناها الفئات المضطهدة لكسر الأغلال التي تقيدها وتغيير الظروف المؤلمة التي تعيش في ظلها. وعلّق الدكتور لويس ويرث بالقول: « إن مانهايم كشف عن تلك الآيديولوجيا أي المركبات من الأفكار والآراء التي توجه النشاط العقلي والنفسي نحو المحافظة على النظام القائم. والطوبى أو تلك المركبات من الأفكار والآراء التي تمثل خلق وتوليد نشاطات عقلية ونفسية تؤدي إلى تغيير النظام القائم[2].

بعد هذا العرض التمهيدي سيكون مشغلنا بتقسيم الإطار النظري إلى قضايا منطقية عامة، يكون لوحدة السياق والمدلول فيها أثرٌ في البناء الفهمي والمنهجي لثنائية الآيديولوجيا واليوتوبيا وكيف يمكن لنا فهمهما معاً في سياق دراستنا ـ بحثنا عن المهدوية الإسلامية.

---

(1)بول ريكور، محاضرات في الآيديولوجيا واليوتوبيا، ص252.

(2) مقدمة الدكتور لويس ويرث، الترجمة الإنكليزية لكتاب مانهايم (الآيديولوجية والطوبائية)، مصدر سبق ذكره، ص44.

القضية الأولى:

إن للآيديولوجيا واليوتوبيا وظيفتان متباينتان، إذ تهدف الأولى المحافظة على الواقع القائم، فيما تستهدف الثانية تغيير ذلك الواقع.

يقول ما نهايم: إن قصر اصطلاح يوتوبيا على ذلك الأنموذج الذي يسمو ويتفوّق على الواقع وبنفس الوقت يعمل على تهشيم وكسر الروابط التي تشدُّ النظام القائم، نكون قد وضعنا خطاً فاصلاً بين حالات العقل اليوتوباتية والآيديولوجية.

مانهايم ـ ص299

إن اشتغالنا في هذا الإطار المرجعي يتركز على الآيديولوجي الكلّي. فالخاص ذو مستوى نفسي أما الكلي العام فهو يعزو الأفكار والآراء إلى مرحلةٍ تاريخيةٍ وإلى طبقةٍ اجتماعية تفكر في مقولات غير مقولاتنا. المفهوم الجزئي يتوجه إلى بعض مضامين قضايا الخصم فينعتها بالآيديولوجيا، أما المفهوم الكلي فيضع كل نظرة الخصم إلى العالم في موضع التساؤل.. الأول يعمل على الصعيد النفساني، والثاني على الصعيد الفكري[1]. إن من غير الممكن معرفة الشؤون البشرية بمعزل عن العناصر التي تتألف منها فلا يمكن تفسير أية حقيقة أو حادثة في مرحلة تأريخية إلا بالرجوع إلى معناها[2].

إن ثنائية آيديولوجيا ـ يوتوبيا، تحتاج إلى بعض المراجعة ففي بعض الأحيان تتداخل هذه بتلك[3]. وخصوصاً حينما يحاول النظام القائم أن

---

(1) د. عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984م، ص108.

(2) مانهايم، الآيديولوجية والطوبائية، مصدر سبق ذكره، ص143.

(3) أعتقد أن لفظة (الآيديولوجيات) في وسط صفحة 302 من كتاب مانهايم (الآيديولوجية والطوبائية)، طبعة 1968م هي خطأ مطبعي. والأصح (اليوتوبيات). والدليل على ذلك هو، المثال الذي يورده مانهايم عن فكرة المحبة الأخوية المسيحية.. إذ تبقى غير منجّزة وغير متحققة، وبهذا المعنى تكون فكرة آيديولوجية.

يخلق لدى الناس آمالاً ويمنحهم بغدٍ يتحررون فيه من آلامهم وهامشيتهم. وبمعنى آخر إن النظام سيختلق أو يلفّق يوتوبيا ـ تحذيرية ـ هي الوجه الآخر الترفيعي للآيديولوجيا.

إنها بتعبير مانهايم الخداع المقصود الغائي. وهكذا فإن اليوتوبيات ليست آيديولوجيات إلا بمقدار ما تنجح بنشاطها المعاكس في تغيير وتحويل الواقع التاريخي القائم[1]. وهذا يعني أن الآيديولوجيا تختلق يوتوبيا تبريرية تدعم النظام القائم كما أن معيار الحكم على اليوتوبيا هو مدى نجاحها في إحداث تغيير في واقعٍ قائم. والنقطة الأخيرة مهمة. فاليوتوبيا ليست كما يعتقد البعض من أنها مجرد رد فعل لا يمتلك مشروعاً للتغيير. الآيديولوجيا تروج لفكرة استمرار النظام القائم وتخلق في الوقت ذاته (صوراً ذهنية) بتعبير مانهايم لخداع الفئات الاجتماعية المضطهدة.

أما اليوتوبيا فهي مشروع في رحم الغيب يمثّل تصور تلك الفئات لمستقبلها!

(1) مانهايم، مصدر سبق ذكره، ص303.

القضية الثانية:

إن ثنائية الآيديولوجيا ـ اليوتوبيا، ينبغي ألا تجعل الباحث يغض النظر عن حقيقة أنهما يتداخلان بصورة معقدة أحياناً غير أن المعيار الأساسي في التمييز بينهما هو، أن الأولى تعمل على إبقاء واستمرار الوضع القائم وأن الثانية تعمل على تغييره.

إن ذلك تداخل يبدو في حقيقة، أن سلطة النظام القائم الطامحة للبقاء تحاول أن تخلق وعوداً يوتوبية وهمية وتبريرية يتطابق هدفها مع هدف الآيديولوجيا!

أما اليوتوبيا التي تستهدف تغيير الواقع فإن علاقتها بالآيديولوجيا هي علاقة اللا تطابق بتعبير مانهايم.

وكمرحلةٍ تصوريةٍ أولى، يمكن أن نستخدم مصطلح الآيديوتوبيا[1]، للتعبير عن الآيديولوجيا التي تصطنع يوتوبيا الوهم والتبرير. وكذلك للآيديولوجيا التي تنمو في رحمها اليوتوبيا كمشروع حقيقي للتغيير يناهض سلطة الحماية المسيطرة أو المهيمنة. يقول دنكن ميشيل: «إن لموضوع التمييز بين الآيديولوجيا والطوبائية أهمية كبيرة لعلم الاجتماع السياسي وعلم اجتماع المعرفة».

على أن هذه المفارقة لا تحظى باتفاق تام من جميع الذين حاولوا عرضها وتحليل جوانبها ففي سبيل المثال، نبّه بلوخ (Block) إلى ضرورة استكشاف الوظيفة الطوبائية في كل آيديولوجيا.[2]

وهذا التنبيه مهمٌ وقد أشرنا إليه، لكن الدكتور بكري خليل إذ يتكلم عن الجانب الاستشرافي في الآيديولوجيا فإنه يشير إلى أن الآيديولوجيا

---

(1) هُنا لا بد من القول إن هذا المفهوم هو من عنديات وإبداعات الباحث والتي تأتت من فهم الجدليات المتناقضة أحياناً والمتوافقة في أحايين أخرى والتي تعكس البُعد الوظيفي لثنائية الآيديولوجيا واليوتوبيا، وبحسب إطلاعي لم أجد باحثاً أو كاتباً أو متحدثاً صاغ هذا المفهوم بهذا التركيب وبهذا المستوى من الفهم الجدلي في إطار هذا السياق.

(2) د. بكري خليل، الآيديولوجيا والمعرفة، عمان، دار الشروق، 2002م، ص191؛ ويلاحظ أن بلوخ يميز بين حالة طوباوية تعبر عن رغبات غير متحققة وبين نزعة طوباوية تنظر إلى تلك الحالة نظرة تنأى بها عن التحقق الواقعي ـ بكري خليل، ص192. إن هذا التمييز ينسجم مع تمييزنا لما نسميه يوتوبيا الوهم ويوتوبيا التبرير.

لا تتحول إلى واقع فعلي إلا من خلال الوعاء الطوباوي لها. ويضيف أن الآيديولوجيا هي نظرة إلى الأمام وتمثل عقلاً موجهاً إلى المستقبل فهي تمتلك قابلية التنبؤ والوثوق ووضع التوقعات.[1] وهذا الرأي، كما هو واضح يتقاطع مع رأي مانهايم في تمييزه بين الآيديولوجيا واليوتوبيا (القضية الأولى). إن الدكتور بكري خليل يعترف بأن الآيديولوجيا كانت موضع نظرة نقدية إما بدعوة انفصالها عن الواقع وحجب أغراضها الحقيقية، أو لأنها أحكام قبلية متحاملة ومتعصبة.[2]

يقترب المرحوم الدكتور علي شريعتي، حين يتكلم عن علاقة الدين بالآيديولوجيا، يقول: «حين تتصل الآيديولوجيا بالدين فإنه دينٌ تبريري يسعى إلى تبرير الوضع القائم عِبر ترويج المعتقدات ذات الصلة بما وراء الطبيعة كما يسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد والمقدسات، والقوى الغيبية ويُشوّه المبادئ العقائدية والدينية»[3].

وكان كارل ماركس، قد رأى في الآيديولوجيا أقنعةً لمصالح معينة، فهي تدعي الحقيقة ولكنها تعكس حاجات جماعاتٍ معينة.

من جانب آخر، فإن الكلام عن (آيديولوجيا) يعني في واقع الواقع كلاماً عن نظامٍ اجتماعي، سياسي في وضعية تاريخية معينة يستخدم ما يتاح له من سلطة ووسائل ضبط ودعاية من أجل تحقيق هدفين متكاملين، هما:

أولهما: استمرار النظام القائم بكل ما يعنيه من رموز وعقائد وقواعد للتصرف، ومؤسسات. ويمكن القول إن الآيديولوجيا تلعب هنا دور (الحفاظ على هُوية النظام).

(1) بكري خليل، مصدر سبق ذكره، ص189.

(2) المصدر نفسه، ص207.

(3) د. علي شريعتي: دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، 2003م، ص40 ـ 42.

ثانيهما: ردع الجماعات التي يرى النظام إنها تهدد وجوده ومصالحه، وتطرح بالتالي هُويةً مختلفة.

وقد أشار ألتوسير، إلى جانب من ذلك حين أورد ما أسماه (الآيديولوجيا المسيطرة) إذ ذكر أن الخضوع لهذه الآيديولوجيا يتم عبر وسيلتين:

الوسيلة الأولى:

أداة الدولة القمعية، وهي وسيلةٌ موحدة وموجهة بسلطة الدولة المباشرة.

الوسيلة الثانية:

وهي أداة الدولة الآيديولوجية، وهي موقع الصراع الطبقي وهكذا لا توجد طبقة قادرة على الاحتفاظ بسلطتها من دون السيطرة على أداة الدولة، الآيديولوجيا[1]. فليس في وسع أي دولة أن تفرض شرعيتها من دون إمتلاكها آيديولوجيا تبرر لها سلطانها في وعي الجمهور، وتقود الوعي الجمعي إلى التسليم بالحاجة الموضوعية إليها وإلى وظائفها وبالتالي إلى ترجمة ذلك الوعي إلى ولاء.

إن استراتيجية السيطرة تصطدم بحاجز الممانعة النفسية الجمعية ضد الاعتراف بشرعية الإخضاع المادي. وها هنا تبدو وظائف الآيديولوجيا حاسمة لتحقيق الانتقال من استراتيجية الإخضاع إلى استراتيجية الإقناع[2].

(1) د. بكري خليل، مصدر سبق ذكره، ص249.
(2) د. عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع جدليات التوحد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م، ص44.

لقد حدد ألتوسير، ثمانية أجهزة آيديولوجية للدولة هي: الجهاز الديني، المدرسي، العائلي، القانوني، السياسي، النقابي، الإعلامي، والثقافي.[1]

ومن المفيد أن نُشير هنا أن تأكيدنا على النظام السياسي والدولة لا يعني أنهما الحقل الوحيد للآيديولوجيا. فالحركات الاجتماعية في نموها تحتاج إلى تشكيل آيديولوجيا مميزة لها.[2] على أن ألتوسير، في كتابه دفاعاً عن ماركس، لم يكن حريصاً على غض النظر عن الصراع الطبقي. لكننا في دراستنا ـ بحثنا، هذه لا نبحث في الآيديولوجيا من حيث علاقتها بذلك الصراع بل من حيث علاقتها باليوتوبيا، وبينهما يقع نظام اجتماعي ـ سياسي يعبر عن مصالح جماعةٍ أو جماعاتٍ معينة تسعى للحفاظ عليها كتعبير عن هُويتها الدينية أو الاقتصادية أو الإثنية وغيرها. مقابل جماعة أخرى يحاول النظام إخضاعها، وقد وصف مانهايم، العلاقة بين اليوتوبيا والنظام الاجتماعي بأنها ديالكتيكية جدلية.

ففي كل عصر تظهر مجموعة من الأفكار والآراء في إطار الفئات الاجتماعية المختلفة نتيجةً للميول والإتجاهات التي لم تتحقق ولم تُنجز. ففي رحم النظام القائم تتكون وتولد اليوتوبيات والتي بدورها تهدم حدود النظام القائم.[3]

(1) د. عبد الإله بلقزيز، مصدر سبق ذكره، ص45.

(2) انظر: العلاقة بين الآيديولوجيا والحركات الاجتماعية في:

Lee A. Mcclung (Ed.) Priniples Sociology N% Barnes & Noble , 1969 , p. 103.

(3) د. عبد الجليل الطاهر، في مقدمته على كتاب «الآيديولوجيا والطوبائية» لكارل مانهايم، مصدر سبق ذكره، ص12 ـ 13.

القضية الثالثة:

إن المضامين الاجتماعية لثنائية الآيديولوجيا ـ اليوتوبيا. من حيث علاقتها بنظام اجتماعي، وفي سياق ظروفٍ تأريخيةٍ معينة، تُظهِر جدل الآليات الدفاعية للنظام، مع مصادر التهديد التي تُشكّلها، وتسعى لممارستها الجماعات المضطهدة. إن ذلك الجدل، الكامن أو الظاهر، يتخذ أشكالاً متعددة. بما في ذلك الدعاية والطقوس والثقافة. ويبدو أن أحد أهداف هذا الجدل، في مرحلة ما، يتمثّل في إبقاء مساحة مناسبة من التجنب الاجتماعي والثقافي والعقيدي التي يحاول مل طرفٍ من خلالها الحفاظ على هُويته المميزة مقابل هُوية الآخر.

إن الفئة أو الجماعة المضطهدة، وهي تواجه السلطة التعسّفية للنظام القائم، تتراوح مواقفها بين صمتٍ مسكونٍ بالترقُّب والحذر، وبين أفعالٍ خفيةٍ، وأخرى علنية ذات طابع ثوري، وفي الحالات التي يستحكم فيها الظلم وتشتد إجراءات السلطة، تصبح فكرة الخلاص المؤجل ضرورة للحفاظ على وجود الجماعة، كما أن الجماعة المضطهدة وفي سياق الفعل المتواصل تاريخياً وجدلياً تحاول أن تستنهض أو تحرك بعض العناصر اليوتوبية الكامنة في بنيتها الآيديولوجية، أو تستعيد بعض تجاربها التاريخية، أو تستحضر رموز أبطالها وقادتها، وقد يؤسس بعض فلاسفتها ومفكريها مدناً يوتوبيةً ـ خياليةً. أو أنها ـ كآليةٍ ذاتيةٍ دفاعيةٍ تعبّر من خلالها عن وجودها وعقيدتها، وتعمل من خلالها أيضاً على حماية رموزها من الممارسات التعسّفية للسلطة.

إن النقطة الأخيرة مهمة، فإذا كانت الآيديولوجيا وسيلةً للحفاظ على النظام القائم واليوتوبيا هي القوة الانفجارية التي تتبناها الفئات المضطهدة لكسر الأغلال التي تقيّدها، فإن من المفيد أيضاً أن نرجع إلى المفهوم الذي صغناه سلفاً ألا وهو، الآيديوتوبيا.

وهو مفهوم يصلح كأداة للتحليل لاسيما في موضوعة بحثنا مع ملاحظة أن العنصر اليوتوبي في آيديولوجيا النظام القائم هو عنصرٌ دعائي هدفه التضليل وإحكام السيطرة على الفئات المضطهدة من خلال تطمينها بوعود كاذبة بأن النظام سوف يشبع حاجاتها. ويمكن القول أن الآيديولوجيا هنا هي الأصل وأن اليوتوبيا ليست سوى حشوة جوهرها التلفيق، بالمقابل فإن الجماعة المضطهدة إذ تمتلك هي الأخرى آيديوتوبيا خاصة بها، فإن أهدافها تتركز في جانبين: الأول: هو أن لا تذوب في الجماعة أو النظام المسيطر فتفقد هُويتها، والثاني: هو أن تؤسس رؤية ذات أفق مستقبلي، وسلطة منتظرة ـ مؤجلة.

مرة أخرى يمكن الإفادة مما أورده ألتوسير، الذي استعمل مصطلح آيديولوجيا سائدة، أو مسيطرة أو مهيمنة. وأشار من خلاله إلى أنها ذات تأثير ضعيف على ثقافة الطبقات الخاضعة. فثمة إمكانية أن تتطور ثقافة الطبقات الخاضعة مستقلةً عن ثقافة الطبقة السائدة.(1) ولعلَّ في رأي بيير أنسار، الذي ميّز ما بين الآيديولوجيا السائدة التي تنزع إلى حجب الفوارق الاجتماعية وإخفاء التناقضات وصرف الناس عن معرفة أوضاعهم والحيلولة دون وعيهم بمصالحهم.

وبين آيديولوجيا ناقدة تكشف عن الاختلاف والتناقض الاجتماعي.(2)

(1) د. بكري خليل، مصدر سبق ذكره، ص249 ـ 251.

(2) بيير أنسار، الآيديولوجيا والمنازعات والسلطة، ترجمة: إحسان الحصني، دمشق، وزارة الثقافة، 1984م، ص286 وما بعدها.

القضية الرابعة

إن لكلٍ من الجماعة المسيطرة والجماعة المضطهدة، آيديوتوبيا، الآيديولوجيا في الأولى مسيطرة، مهيمنةً بتعبير ألتوسير[1]، وسائدة بتعبير أنسار، واليوتوبيا فيها مضللة تستهدف السيطرة على الجماعات المضطهدة. أما الآيديوتوبيا لدى الجماعات المضطهدة، فهي آيديولوجيا ناقدة وفي الوقت ذاته تستهدف الحفاظ على مساحة تجنّب اجتماعي ـ ثقافي مع النظام القائم، وفي الوقت ذاته تطرح فكرة الخلاص كرؤيةٍ مستقبلية.

أوضح ماكيفر جانباً من القضية المشار إليها تحت عنوان، الجماعات المحلية الفاضلة (يوتوبيا)، إذ يُعرفها بكونها التي تنتهج نهجاً خاصاً متميزاً في حياتها بدرجة تفصيلها، فصلاً تاماً عن الجماعات المحلية الكبرى المحيطة بها.

إن هذه الجماعات تعمل على الدفاع عن آدابها العامة ضد العدوى بآداب العالم الخارجي ومن أجل المحافظة على انفصالها عن غيرها وتضامنها داخلياً في نفس الوقت يتعين عليها أن تقاوم بأعنف ما تكون المقاومة، جميع قوى التغيير سواءٌ ما أنبثق من داخلها أو هاجمها من الخارج[2].

(1) يأتي تصور التوسير، محاولةً منه لسد الثغرات التي تشطر وحدة الواقع الاجتماعي بين بنية فوقية وبنيةٍ تحتية ـ خلافاً لما يذهب إليه ماركس ـ ويرى التوسير أن الآيديولوجيا قسمان: فواحدةٌ كلية وأخرى جزئية. الأولى تعمل على خلق مركب الثقافي والفكر العام للمجتمع، والثانية تختص بالجماعة التي يتمايز وعيها عن المركب العام للمجتمع (وهي الجماعة التي تؤمن بالنظام السياسي، الاجتماعي المؤجل، بحسب موضوعة بحثنا) فالآيديولوجيا الكلية، بوصفها ثقافة تقارب ما يسميه دوركهايم بأسم «الوعي الجماعي» (Le Conscience Collective). للاستزادة يمكن مراجعة، محمد سبيلا، الآيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992م، ص11.

(2) ماكيفر وبيج، مصدر سبق ذكره، ص320. ويشير ماكيفر وبيج إلى أن بعض اليوتوبيات مثل يوتوبيا توماس مور (1516م) ويوتوبيا صاموئيل بتلر (1872م) سعت إلى إيجاد مثل هذه الجماعات لتقدم من خلالها أنموذجاً اجتماعياً مختلفاً عن النظام القائم. (ماكيفر وبيج، ص320).

وكان لويس ويرث قد ذكر أيضاً وهو يصنف الجماعات في مجتمعٍ متعدد، أن هناك جماعات إثنية تؤمن بالتعددية وأخرى ترغب في أن تمتص من قبل الجماعة المهيمنة وثالثة تعاقدية تسعى إلى تحقيق استقلالها الذاتي ورابعة محاربة ذات تعصّب إلى السيطرة على الجماعات الأخرى.

عند هذه النقطة نصل إلى قضيةٍ أخرى مهمة هي أن النظام القائم، في جانبيه الآيديولوجي واليوتوبي هو سلطةٌ قائمة فعلاً، بمعنى أنها تمارس من خلال آليات، يضفي عليها النظام شرعيةً مستمدة من وجوده كواقعٍ قائم، ذو هُوية محددة، وآلياتٍ تحمي مصالح النظام وتؤمّن استمرارها. إن لهذه السلطة (وقد تكون دولة أو نظام سياسي معين) وجود زمني فلكي. أي أنها تُمارس في زمنٍ محسوس ومحسوب، فإذا تطلّعت إلى زمنٍ قادم فإنها لا ترى فيه سوى زمنٍ آخر (سنواتٍ أو عقودٍ أو قرون) فلكي أيضاً يصف ويحكي عن قدرتها المفترضة آيديولوجياً على البقاء والاستمرار، رغم إجراءات وسلوكيات الجماعات المناوئة لها. إنهُ زمن محافظ تتكرر فيه الأفعال والرموز، وتتواصل فيه آليات السيطرة، والدعاية المضللة[1].

أما الجماعة المضطهدة أو التي يقع وجودها، خارج وجود السلطة، والتي تحرص على إبقاء مساحة التجنّب والتمايز الاجتماعي والثقافي بينها وبين النظام القائم، فإنها في الجانب الآيديولوجي تعمل على المحافظة على تميزها، ثقافةً وهُويةً، كما أنها في الجانب اليوتوبي

(1) عن. د. كريم محمد حمزة، التكوين الإثني في العراق وجدلية العنف، دراسة قدمت إلى مؤتمر بيت الحكمة، السليمانية، 2007.

إذ تطرح فكرة الخلاص فإنها تفصحُ عن زمنٍ بنيويٍّ إذا أخذنا بتعبير رادكليف براون. إنه زمن يشهد تغييرات مؤسسية عميقة وشاملة، تسقط فيها الآيديولوجيا المهيمنة، وتظهر أنماطاً جديدة من العلاقات الاجتماعية، ومنظومات القيم، إنه زمنٌ، غير منظور الأفق!!، لسلطة مؤجلة، أو قل لدولة مؤجلة!

القضية الخامسة:

إن سلطة النظام القائم المهيمن، قائمةٌ، متواصلةٌ في سياق زمنٍ فلكي. أما سلطة الجماعة المضطهدة فهي سلطةٌ مؤجلةٌ، زمنها بنائيٌ غير منظور. لكنه زمن تغيير بنيوي ثوري، يعيد صياغة الواقع طبقاً لرؤيةٍ جديدة. وإذا كانت رؤية النظام دنيوية، تستخدم الدين (المُعادُ إنتاجه اجتماعياً) فإن رؤية الجماعة المضطهدة دينيةً تعيد تعريف الواقع الدنيوي على نحوٍ جديد طبقاً لرؤيةٍ دينية.

إن هذا التصور مهمٌ على نحوٍ خاصٍ وجاد. فالرؤية المعبرة عن الجماعة المضطهدة قد تكون مجردة أمنياتٍ، أو بناء مجتمعاتٍ خياليةٍ غير قابلةٍ للتحقق والوجود. إن رؤيةً كهذه تعكس حالةً من العجز عن مقاومةِ تسلطِ النظام القائم وبالتالي فهي يوتوبيا تطمينية ذات مضامين نفسية. تنمّي هي الأخرى وعياً زائفاً، وتحذيراً يكسر شوكةَ الفعل الجماعي، فيجعله متواطئاً، متقبلاً، منتظراً، على نحوٍ سلبي الفرج، الذي قد يأتي ولا يأتي.! غير أن رؤية الجماعة المضطهدة قد تكون عبارة عن مشروع خلاصٍ مستقبليٍّ، ذا مضمونٍ ثوري، لكنه في الوقت ذاته يعبّر عن سلطة ـ دولة مؤجلة. لزمنٍ بنيويٍّ غير منظور.

وهنا نواجه سؤالاً مهماً. ما هي شروط وظروف ظهور المشروع اليوتوبي، من رحم الآيديولوجيا. إن من المهم الإشارة ابتداءً إلى أن لكلٍ من النظام القائم والجماعة المضطهدة آيديولوجيا ذات طبيعة محافظة. لكنها في الوقت ذاته ذات خصائص مختلفة. وطبقاً لبيير أنسار، وكما أشرنا فإن آيديولوجيا الجماعة المسيطرة هي آيديولوجيا محافظة تبرر التعسّف والعنف ضد الجماعة المضطهدة والمهمّشة. إنها آليةٌ هجومية، تبرر استعمال الوسائل المادية للقهر من خلال إنتاج ثقافي متواطئ، ومنابر

وطقوس ترتدي لَبوس الدين أحياناً، أو تطرح أهدافاً كبرى تبدو معها مصالح الطبقة الحاكمة كأنها تعبيرٌ عن مصالح المجتمع ذاته.

في الآيديولوجيا السياسية يكون المَلك أو الخليفة أو القائد، وجهاً آخر للمجتمع!!. فهو الدولة بتعبير لويس السادس عشر. وهو خليفة الله والحاكم بأمره، أما آيديولوجيا الجماعة المضطهدة فهي وإن كانت محافظة فإن هذه الصفة فيها تخدم رغبتها في تجنّب الإندماج، أو الذوبان في النظام القائم، إن للتجنّب وظيفته المهمة! ليس في الحفاظ على الهُوية فقط، بل وفي تأجيل إعلان الصراع مع ذلك النظام!، والرضا ببقاء صراعٍ كامنٍ غير أن الحال لا يستمر كذلك، إذ مع إحساس رموز النظام القائم بالتهديد من جانب المضطهدين أو المهمّشين، أو إحساس هؤلاء بأن النظام يدبّر أمراً لإلحاق النكبة بهم، أو بسبب تعاظم ظلمه وتعسّفه، وتهديده المباشر لعقيدتهم، أو لرموزهم القيادية، فإن هؤلاء قد يختارون موقفاً من بين بدائل متعددة، منها الثورة المعلنة والمباشرة، التي ترفع السلاح في وجه السلطة، أو النكوص والانسحاب، وتقبّل هيمنة السلطة، أو إطلاق مشاريع للتغيير يصعب على السلطة منعها، أو مشاريع مدن خيالية تجد السلطة فيها خطراً.

إن كل تلك البدائل هي آلياتٍ دفاعيةٍ تستهدفُ حماية آيديولوجيا الجماعة المضطهدة. فهي آيديولوجيا ناقدة، ونحن نُسْميها هنا آيديوتوبيا، لأنها ظهرت من رحم الآيديولوجيا وهي ذات هدفين متكاملين **أولهما**: المحافظة على هُوية الجماعة المضطهدة في مواجهة النظام القائم. **وثانيهما**: رسم ملامح مستقبلية لتلك الجماعة.

إن الهدفين المذكورين يعكسان حقيقة أن يوتوبيا الجماعة المضطهدة لا تظهر من فراغ، بل هي ذات جذور ثقافية تاريخية تعكس تجارب الجماعة وعقائدها. وتتميز بكونها ذات طابع تراكمي يتأثر بتلك التجارب وما توفره من خبرات وتستدعيه من ضرورات. ومع كل ما تقدم فإن من الموضوعية القول بأن ظهور اليوتوبيا من رحم الآيديولوجيا يحتاج إلى مزيدٍ من البحث المعمق. وفي اعتقاد الباحث إن لكل حالةٍ ظروفها وسياقاتها التأريخية التي تظهر فيها.

القضية السادسة:

إن الآيديولوجيا يمكن أن تكون رحماً ليوتوبيا[1]، أو لمشروع يوتوبي، يتّخذ صوراً متعددة، بعضها وهميٌ تطميني غير قابل للتحقق، وبعضها عبارة عن مشروع مستقبلي، مؤجل أو عبارة عن ثورة، وفي كل الأحوال فإن اليوتوبيا تعكس في هذه الحالة إستقطاباً شديداً ما بين النظام القائم والجماعة المضطهدة.

اليوتوبيا هنا آليةٌ دفاعيةٌ، ينسجم هدفها مع الهدف الآيديولوجي المحافظ من جهة، ومع التطلع المستقبلي للجماعة من جهةٍ أخرى. بمعنى أن الكلام هنا يتلخّص في مفهوم مركب هو كما أسلفناه. الآيديوتوبيا.

وهو من الناحية الزمنية فلكي، بنيوي. هو زمنٌ معيش وآخر مستقبلي. زمنٌ منظور وآخر غير منظور. وبتعبيرٍ أدق معرفياً إنه زمنٌ مزدوج الأبعاد في الركنين المادي والمعنوي. وهنا تكمن خطورة هذا المفهوم، وخلّاقيته.

ومع ذلك، نكرر ونؤكد إن حالة انبثاق اليوتوبيا من الآيديولوجيا تحتاج إلى مزيد من التدقيق والحفرية المعرفية. كما أن لكل حالة سياقها التاريخي ـ الثقافي الذي لابد من الإحاطة به بوصفه البيئة التي تولد فيها المعرفة أياً كانت صفتها. إذاً نحن هنا أمام مفهوم تبييء المعرفة.

(1) لا بد من معرفة أن كل يوتوبيا تحمل بذوراً لآيديولوجيا. وبالعكس. وهذا التحول وبحسب مانهايم، يعد خارج التفسير التاريخي الذي يلتزم الصراع الطبقي، ولا ينهمك مانهايم في

القضية السابعة: اليوتوبيا:

إن يوتوبيا المستقبل في المهدوية الإمامية لا تنقطع عن الواقع المعيش، ذلك أن الكاريزما الغائب هو في الواقع حاضرٌ روحياً يتواصل مع المجتمع مؤكداً على ثوابت الدين بوصفه إمام الزمان الذي تُعَد معرفته شرطاً من شروط هُوية المسلم وصدق إيمانه، فضلاً عن أن الكاريزما الغائب يتواصل ويتفاعل مع حاجات الناس ويمارس وظيفةً تربويةً مهمةً، تحصّنهم من الشك والغلو وتعزز تضامنهم رغم تشتتهم الجغرافي. فيصبح الإمام بؤرة اتفاقهم ودائرة اهتمامهم. وهو من الناحية الزمنية فلكي بنيوي هو زمنٌ معيش وآخر مستقبلي. زمنٌ منظور وآخر غير منظور.

تفسير هذه العملية الدورية لتعاقب اليوتوبيا والآيديولوجيا، ويعزو ذلك لفئات المجتمع التي تستعمل المفاهيم نفسها في كل عصرٍ ولكن بشكل مختلف، وهذا الاختلاف سيكسب المفاهيم معانٍ ودلالاتٍ جديدة، ومتجددة، تخضعها لقوانين ترتكز إلى الموروثات القديمة ولكن في إطار وظيفةٍ مختلفةٍ عن الوظيفة السابقة. إن هذه الأسبقية هي التي ميّزت مانهايم عما سواه من الماركسيين، فهو نسبي النهج وعقلاني الطرح.

وللاستزادة يمكن مراجعة: ناصيف نصّار، الآيديولوجيا على المحك: فصول جديدة في تحليل الآيديولوجيا ونقدها، بيروت، دار الطليعة، 1994م، ص10، عبد الله العروي: مفهوم الآيديولوجيا، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1980م، ص10.

المبحث الثاني

المفاهيم

تمهيد

تتميز مفاهيم علم الاجتماع بحساسية مفرطة لسببٍ بسيط هو، أنها ذاتها مفردات التخاطب اليومي. يقول ماكيفر وبيج: «إن اصطلاحاتٍ معينة مثل جماعة محلية، ورابطة، ونظام سائد، بل والمجتمع نفسه، لا تعتبر بأي حال من الأحوال أدوات تعبير موقوفة على العلم ويقتضي الأمر من طالب الاجتماع أن يروّض نفسه كتمرين مبدئي على أن يفهم ويتعلم استعمال بعض المفهومات الأولية التي تُعد أساسيةً في ميدان عمله[1].

إن حساسية بعض المفاهيم السوسيولوجية مصدرها عائدٌ لمرجعياتها النظرية أو تنوع استعمالاتها أو تقاطع معانيها، ولعل مفاهيم بحثنا ـ دراستنا هي من ذلك النوع الذي يثير الجدل، ويستحثّنا للنظر العميق، بل إن بعضها، إن لم نقل بأجمعها، تستبطن رؤىً سياسيةً، ذات مؤشرات تنم عن تعصب وانحياز وتفتقر أحياناً للحدود الدنيا من موضوعية العلم.

نتناول في بحثنا هذا ـ دراستنا المفاهيم الآتية:

(1) و. م. ماكيفر وشارلج بيج، المجتمع، مصدر سبق ذكره، ص9.

1 ـ الآيديولوجيا

لا شك في أن مفهوم الآيديولوجيا من أكثر المفاهيم شيوعاً وتداولاً، ولكن معناه من أكثر المعاني إثارةً للجدل. ومن ثم هو من أقلِّ المفاهيم ثباتاً. فهو عند البعض مفهومٌ علمي، وعند آخرين مبهمٌ ومبتذل، بل يمكن حتى أن يكون سُبّةً!. يقول، ريمون آرون: «إن الآيديولوجيا هي فكرةُ عدوّي» وهذا الوضع يظهر أن المفهوم نفسه قد أصبح موضوعاً لعملية أدلجةٍ مكثّفة.[1]

وعليه فإن نقد الآيديولوجيا أو تعريفها، هو الآخر لا يبرأ من رؤيةٍ آيديولوجيّةٍ. وتظهر مراجعة بعض قواميس علم الاجتماع أن هناك تعريفات تفتقر أحياناً لأدنى درجات الاتفاق، إذ يختصرها البعض بعبارة مثل:

هي عملية تكوين نسق فكري عام يفسّر الطبيعة والمجتمع والفرد ويطبّق عليها بصفة دائمة[2]. بينما يسهب البعض الآخر من عرض خصائصها وجذورها المعرفية وعلاقتها بالمعتقدات ومدى صدق الكلام عن نهاياتها،... الخ.[3]

وتوضّح معاجم أخرى صيغ استعمال المصطلح وعلاقته بالنظم السياسية، ومقدماته التاريخية.[4]

---

(1) ميشيل فاديا، الآيديولوجيا: وثائق من الأصول الفلسفية، بيروت، دار التنوير، 1982م، ص10.

(2) د. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان، 1976م، ص206.

(3) ر. بودون و. ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: د. سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص84.

(4) د. مراد وهبة، مصدر سبق ذكره، ص65.

وعليه فالآيديولوجيا مصطلح جدٌّ معقد. يقول كارل مانهايم: «إن اصطلاح الآيديولوجيا يبدو لكثير من الناس متصلٌ اتصالاً وثيقاً بالماركسية، وبالرغم من أن الماركسية أسهمت إسهاماً كبيراً في الكشف عن مشكلة الآيديولوجيا ووصفها في صيغتها الإصلاحية إلا أن هذا الاصطلاح ومعناه يرجعان إلى مرحلةٍ تأريخيةٍ سبقت ظهور الماركسية.

ومنذ بروزها إلى حيز الوجود ظهرت لهذا الاصطلاح معانٍ جديدةٍ وأخذت لها كياناً خاصاً بها[1]. والواقع أن الفكر الآيديولوجي وبغض النظر عن التسمية ذاتها يرجع إلى عصورٍ بعيدةٍ، ففي سبيل المثال يعتقد براون أن الشقاق بين روما وبيزنطة في حقيقته يندرج في هذا النمط العقيدي الآيديولوجي. ويذهب فرانسوا شاتيليه العالم الفرنسي، في كتابه «تاريخ الآيديولوجيات»، إلى تحليل مختلف الظواهر الآيديولوجية عبر التأريخ ممثلة في النظر إلى الآيديولوجيا بوصفها منظومة تتلاحم فيها التصورات والحركات الجماعية والأفكار والمبادئ الأخلاقية من أجل ضبط العلاقات التي تقام مع الأفراد والطبيعة والرمز والخيال والآمال، بمعنى يقارب رؤية العالم وتصوره، والتي لا تشمل المعرفة فحسب، وإنما الرغبات والأهواء والممارسات.[2]

إن تعريف الآيديولوجيا لا يخلو من آيديولوجيا، وبذلك تعكس التعريفات مرجعيات الباحثين والمفكرين، يقول غيرتز: «إنها لإحدى السخريات الصغيرة في تاريخ الفكر الحديث أن مصطلح العقيدة / الآيديولوجيا، قد أصبح هو نفسه مؤدلجاً بالكامل». ويورد غيرتز تعريفاً

(1) مانهايم، الآيديولوجيا والطوبائية، مصدر سبق ذكره، ص126.
(2) د. بكري خليل، الآيديولوجيا والمعرفة، مصدر سبق ذكره، ص65 ـ 66.

للآيديولوجيا بحسب معجم وبستر، على أنها: التأكيدات والنظريات والأهداف المتكاملة التي تؤلف برنامجاً سياسياً اجتماعياً وغالباً ما يكون متضمناً في معناها عنصر الدعاية المصطنعة غير الأصيلة[1].

ويقدم د. عبد الكريم سروش. تعريفاً مختلفاً بعض الشيء إذ يرى في الآيديولوجيا كونها العلم بالعقيدة أو معرفة العقيدة. ويعلّق على رأي ماركس الذي حدد دور الآيديولوجيا في «إعطاء المشروعية للسلطة وأن الآيديولوجيا من هذه الناحية مرتبطة مع السلطة.. فهي في صدد تبرير الخطأ وجعله سائغاً»[2].

ويبدو أن تصوّر سروش للآيديولوجيا بوصفها العلم بالعقيدة هو الذي جعله يرى أن من أهم أهداف الدكتور علي شريعتي، هو أدلجة الدين. وهو يدلل على ذلك بأن شريعتي تأثر بأفكار أبي ذر الغفاري[3]، ويرى سملسر أن الآيديولوجي، مصطلح يشير إلى تلك التوليدات الجازمة (Assertions) حول طبيعة الأشخاص في حالة التفاعل الاجتماعي وعلاقاتهم ببعضهم البعض. ويضيف أن للآيديولوجيا وظائف متعددة، فهي توفر معنىً واسعاً للأنشطة التي قد تكون واضحةً في اللحظة أو أنها تدخل الأشخاص في نسق التفاعل الاجتماعي وتدفعهم للقيام بأفعال قد لا يودون القيام بها في غير تلك اللحظة.

(1) كليفورد غيرتز. تأويل الثقافات، ترجمة: د. محمد بدوي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009م، ص399.
(2) د. عبد الكريم سروش، أرحب من الآيديولوجيا، ترجمة: أحمد القبانجي، النجف الأشرف، دار الفكر، سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة، ص114 ـ 119.
(3) ينظر: رأي الدكتور سروش في المصدر السابق، ص139.

وهو يشير إلى رأي بندكس: «الآيديولوجيا هجوم أخلاقي على الترتيبات القائمة. ويلاحظ سملسر أننا في مواقف الصراع أو التغير الاجتماعي، نشهد في الغالب آيديولوجيتين متعارضتين، إحداهما تدافع والأخرى تهاجم وتغير الترتيبات القائمة[1]. ويذهب سوتون إلى «أن الآيديولوجيا هي استجابة منمطة للتوترات المنمطة في الدور الاجتماعي فهي تقدم متنفساً رمزياً للاضطرابات العاطفية التي يولّدها انعدام التوازن أو الخلل الاجتماعي[2].

ومن الأطروحات المهمة في هذا السياق، تلك التي أوردها هابرماس، إذ ميّز بين الآيديولوجيات المراوغة ـ العلم والتكنولوجيا ـ مقابل الآيديولوجيات المرتبطة بجماعات المصلحة السياسية، ويعتقد هابرماس أن الثقافة الحديثة سجينةَ شكلٍ معقّدٍ ودقيقٍ ومتماسكٍ عن عالمٍ للسيطرة الآيديولوجية أكثر من أي وقت مضى. بينما يرى في الجهة الأخرى علماءٌ مثل غيرتز، إن الآيديولوجيا والعلم يقدمان أبنيةً مناسبةً عن الواقع وإن كانا يختلفان عن بعضهما في الغرض فحسب.

فإن هابرماس يرى أن الآيديولوجيا والعلم يشوّهان الاتصال، والاتصال المشوّه بالنسبة لهابرماس يماثل ويقارب، الوعي الزائف عند ماركس.[3]

إن استعمالنا لمفهوم الآيديولوجيا مستمد من كارل مانهايم، فنحن

(1) Smelser , The Sociology Of Economic Life – N. J. Prentice – Hall , 1963,pp. 42 – 43.

(2) غيرتز، مصدر سبق ذكره، ص417.

(3) يراجع في هذا السياق. أحمد أبو زيد: التحليل الثقافي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2008م، ص86 وما بعدها.

أولاً، نتحدث عن أنظمةٍ وجماعاتٍ وليس عن أفراد، كما نتناول، أو نتفحص على الأقل عن مرحلةٍ تاريخيةٍ معينةٍ، فضلاً عن أن تناولنا للمفهوم يتصل بعلاقته المباشرة أو غير المباشرة بمفهومٍ آخر هو اليوتوبيا.

وانطلاقاً من مانهايم نعرّف الآيديولوجيا بكونها:

«مركبٌ من الأفكار والتصورات والعقائد التي توجه الأنشطة العقلية والنفسية والسياسية، والاجتماعية التي تستهدف المحافظة على النظام وحماية مصالحه، وتبرير مواقفه وإضفاء الشرعية عليه. انطلاقاً من مرجعياتٍ دينيةٍ وأخلاقيةٍ وفلسفية».

2 ـ اليوتوبيا / الطوبى[1]:

ليس هذا المصطلح بأقل غموضاً من مصطلح الآيديولوجيا. وقد أراد مانهايم أن يراهما مختلفين ومتصلين في الوقت ذاته. وعلى صعيد الأدبيات المتاحة نجد مواقف متباينة، إذ بينما يرى أديب كبير مثل أناتول فرانس «إن اليوتوبيا هي مبدأ كل تقدم وهي محاولة بلوغ مستقبل»، يرى

(1) وردت لفظة يوتوبيا ـ طوبى ـ في القرآن الكريم مرةً واحدةً بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾، سورة الرعد / الآية 29. غير أن إيقاع اللفظ ينسجم مع ألفاظٍ: مثل: الطيّب، الطيبات، الطيبون.. (ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الفكر، 1981م، ص432). وإذا كان لفظ «طوبى» يعني اللامكان، المكان غير الموجود، وبالتالي فهو المكان الأمثل والذي يقوم الفلاسفة بوصفه ليكون مثال البُنى، وفي جميع لغات وآداب العالم منظرون طوباويون من هذا المنطلق. يراجع: الدكتور عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2008، ص336. ويبدو إن أول من استخدم اللفظ هو توماس مور (1478م ـ 1535م) واشتقها من كلمة (OW) بمعنى (لا) (Topos) بمعنى لا مكان اليونانيتين ثم أسقط حرف (O) لتصبح (Utopia) باللاتينية.

(هـ ـ. ف. رسل) أن اليوتوبيات بوجه عام هي غرائب أدبية.. أكثر مما هي إسهامات جادة في المشكلات السياسية التي أقلقت العصر الذي ظهرت فيه[1].

بعد أن استعمل توماس مور مصطلح اليوتوبيا عنواناً لكتابه، تعددت معاني المصطلح، فصار يطلق على كل إصلاح سياسي أو أي تصورات خيالية مستقبلية أو احتمالات علمية أو فنية، ولكن تظل اليوتوبيا تصوراً فلسفياً ينشد انسجام الإنسان معه ومع الآخرين ومع مجتمعه.

فالفكر اليوتوبي معني بالدرجة الأولى، بخلق أفكار وتصورات للانسجام الاجتماعي. وهو يختلف عما يسمى في عصرنا بعلوم المستقبل التي تقوم على التخطيط العلمي والرياضي للمستقبل على أساس الإمكانات الكامنة في الواقع الراهن[2].

يذهب دنكن ميشيل إلى أن اليوتوبيا «هي أنموذج من الفلسفة المثالية يروم إلى خلق دولة ومجتمع مثالي يتفانى الأفراد في خدمته بغية تحقيق أهدافه المثالية التي رسمها وخطط لها ويرى ميشيل الطوبائية (اليوتوبيا) هي آيديولوجيا الثورة التي تتسم بالطموحات الدينية والسياسية المتعلقة بالمستقبل»[3].

إن هذا الرأي الأخير يتناقض مع قوله إن الطوبائية يمكن أن تطبق فقط

(1) ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التأريخ، ترجمة: عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1997م، ص7.
(2) المصدر نفسه، ص9.
(3) دنكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة: د. إحسان محمد الحسن، بغداد، دار الرشيد، 1980م، ص365.

على الجزر البعيدة التي لم يسكنها الإنسان أو على الأجرام السماوية البعيدة عن الأرض.. وذلك لتناقضها المستمر مع الحالة الفكرية والفلسفية للمجتمع الواقعي[1]. وبينما يرى كارل مانهايم في الماركسية أنموذجاً لليوتوبيا، يرى آخرون أنها عند الماركسيين نقيض (العلمية)، فالماركسي ليس طوباوياً دائماً وإنما هو علمي لأنه يرسم صورةً لنظام اجتماعي لا تستند إلى أفكار غير قابلة للتحقيق وإنما تستند إلى نظرية علمية في التاريخ من جرّاء تحليل أسلوب الاقتصاد والإنتاج الرأسمالي في عصره[2].

ويلاحظ أن أصل اللفظ يعني باليونانية، (ما لا يوجد في أي مكان). يعني بالنسبة للبعض يرادف جملة (ما لا يمكن تحقيقه). والواقع إن كثيراً من الإصلاحات التي شهدها عالمنا كانت ذات جذور يوتوبية فقد عرّف أفلاطون المساواة بين الرجال والنساء! ورأى توماس مور العلاقة التي ينكرها الناس بين الفقر والجريمة، وتبنّى كامبانيلا في بداية القرن السابع عشر الدفاع عن العمل اليومي المكون من أربع ساعات، وتحدث أندريا عن العمل الجذاب واقترح نظاماً للتعليم ما زال من الممكن أن يُعد اليوم أنموذجاً يؤخذ به.[3]

اليوتوبيات إذاً ليست مجرد خيال، أو توهيمات لا صلة لها بالواقع. يقول بودون وبوريكو «ينبغي أن لا نستنتج إن الفكر اليوتوبي غير فعّال دوماً وفي كل مكان، فقد أوحى بمشاريع تجسدت في النهاية في تنظيمات دائمة».[4]

(1) دنكن ميشيل، مصدر سبق ذكره، ص365.
(2) مراد وهبة، مصدر سبق ذكره، ص254.
(3) ماريا لويزا برنيري، مصدر سبق ذكره، ص17.
(4) ر. بودون و. ف. بوريكو، مصدر سبق ذكره، ص81.

فضلاً عن أن الكلام لا ينبغي أن ينظر إلى كل اليوتوبيات نظرة واحدة لأن هناك أشكالاً متعددة منها. فهناك ما يسمى باليوتوبيات التسلطية.. التي ترتبط بدولة سكونية لا تسمح لمواطنيها بأن يناضلوا أو حتى أن يحلموا بيوتوبيا أفضل، وبالمقابل هناك يوتوبيا تعارض الدولة المركزية ولا تتعلق بالبناء الميت للتنظيم الاجتماعي.[1] كما أن هناك يوتوبيات متفائلة وأخرى شديدة التشاؤم. إذ مقابل مدينة الشمس لكامبانيلا نجد في كتاب الفرد والماهية لولدس هكسلي رؤية فاجعة للمستقبل.[2]

نحن إذاً أمام يوتوبيات ذات مضامين مختلفة وأهداف متباينة وليس من الموضوعية أن نضعها كلها في سلّة واحدة. وفي هذا السياق يُشار إلى أن تنوع المحتويات اليوتوبية لا ينفي وجود بعض السمات التي يمكن التعرف عليها لسهولة إذ تتكون اليوتوبيا بمواجهة القيم المهيمنة في المجتمع الذي تنشئ فيه كما أنها يمكن أن تقود تابعيها إلى أقصى درجات التعصّب تجاه عالم فاسد، وتجاه الذين يعرفون يحولون دون قيام النظام الجديد.

تفترق الطوباويات في محتواها فبعضها يقترح علناً مجتمع الوفرة وبعضها الآخر مجتمع التقشّف الشديد، وبعضها يعرض مجتمع قِدّيسين والبعض الآخر مجتمع أبطال، لكن لدى الفكر الطوباوي بعض السمات المشتركة. إنه ينبثق من عدم الرضا الأساسي حيال الشروط الحالية للوجود الاجتماعي.

---

(1) برنيري، مصدر سبق ذكره، ص25 ـ 27.
(2) المصدر نفسه، ص15.

إن اليوتوبيات ليست فقط أحد مصادر التغيير الاجتماعي إنها تقدم كذلك مادةً للتأمل والإعداد النظري. وهكذا يمكن الكلام عن يوتوبيات تنافسية وليبرالية واشتراكية.[1] إن من المهم في سياق موضوع دراستنا ـ بحثنا هذا أن نلاحظ إن وظيفة اليوتوبيا قد تكون مزدوجة. فهي محافظة، على الوضع الاجتماعي والعقائدي للجماعة المضطهدة أو المهمّشة، بمعنى أن تبقي على مسافة اجتماعية بين هذه الجماعة وتلك التي تمارس السلطة التعسّفية[2]، وبذلك تنسجم مع وظيفة الآيديولوجيا عند الجماعة المضطهدة وفي الوقت ذاته فإن اليوتوبيا تنطوي على رؤية، أو مشروع مستقبلي تغييري يعكس رغبة هذه الجماعة في أن تبني نظاماً يختلف عن النظام السائد. مع ملاحظة أن الآيديولوجيا المهيمنة التي تستهدف الحفاظ على النظام القائم، هي الجانب المواكب للعنف الذي يستخدمه ذلك النظام إذ تبرره وتضفي عليه شرعيةً ملفّقة.

(1) ر. بودون و. ف. بوريكو، مصدر سبق ذكره، ص78 وما بعدها.

(2) المسافة الاجتماعية (Social Distance) مصطلحٌ استخدمه بوجاردس لقياس مدى التقبّل والرفض بين جماعات وإثنيات مختلفة.

إطار: نماذج من الأفكار اليوتوبية

إن القاعدة التي أعتزم أن أسنّها وأعلنها للناس هي:

أن يصبح الجميع متساويين ويقتسموا بالتساوي كل الثروات والمتع ولا يتحمّلوا بعد اليوم أن يكون هناك غنيٌّ وفقير. أو أن يملك أحد الناس الحقول الشاسعة ولا يملك الآخر ما يكفي لتجهيز قبرٍ يدفن فيه... أريد أن أُصلح كل هذه الأوضاع.

من مسرحيات أرسطو فانيس

حيثما وجدت الملكية الخاصة وكان المال هو المعيار الذي يقاس به كل شيء فيكاد من المستحيل تقريباً أن يسود المجتمع العدل أو الرخاء، إلا حسبت أن العدل قائم حيث تتدفق أفضل الأشياء إلى أيدي أسوأ المواطنين.

يوتوبيا.. توماس مور

جميع الاستراليين يبلغ طولهم بصفة عامة حوالي ثمانية أقدام.. وأيديهم طويلة وعريضة وفيها ستة أصابع.. وأقدامهم فيها ستة أصابع.. ويُعد الحديث عن ضرورة الزواج لتكاثر الجنس البشري إحدى الجرائم المحرّمة.

يوتوبيا.. العالم الجنوبي.. جيمس سادي

المصدر: ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التأريخ، صفحات متفرقة.

3 ـ الخلاص ـ المُخَلّصْ

لا ترتبط فكرة الخلاص بمخلّص (بشري محدد) دائماً. إلا أن الفكرتين تتكاملان. وفي دراستنا ـ بحثنا هذا أنموذج لهذا التكامل بين المشروع ورمزه البطولي الكاريزمي. الخلاص، في أبسط معانيه هو التحرر من الإنعتاق الذي يفوز به الفرد من تلك الظروف الأليمة والبائسة التي تحيط به والتي تحول دون بلوغه السعادة المنشودة. وقد ارتبط الخلاص في أحد معانيه بالتحرر، ويعني التحرر بدفع القيمة أو الفدية. كما استعمل التحرر بمعنى الخلاص من مصيرٍ ما، أو التحرر من الحياة نفسها ومن الخطيئة أو الذنب الذي قد يفعله الإنسان في هذه الحياة، وتبعاً لذلك تتضح علاقة التحرر بالخلاص، والتحرر أياً كانت أسبابه يُظهِر الحاجة إلى المُخَلِّص[1]. أو المُنجي وهي فكرة لعلها بمفهومها العام مما يتفق عليه الفكر البشري قاطبةً، إلا أن النظرة التاريخية لكل جماعة هي التي أدت إلى اختلاف معنى الموعود (المخلِّص) بين الأقوام[2].

يلاحظ أن لفظة الخلاص والمخلّص، تنسجم في وقعها ومعانيها مع ألفاظٍ مثل: الإخلاص، والتخلّص، والخُلوص. وهي في كثير من الأحيان تظهر كحركات اجتماعية تواجه أزمة ضاغطة تجعل من الحلول الآنية والواقعية غير ناجعة، بسبب قوة الطرف الآخر من حلبة الصراع الحضاري، مما يجعل جماعة معينة، وكنوعٍ من الآليات الدفاعية، من

(1) د. هالة أبو الفتوح، مفهوم الخلاص في الفكر الهندي، بيروت، دار التنوير، 2010م، ص9 ـ 10.

(2) مجموعة من الباحثين، في انتظار الإمام المهدي، نظرية المخلّص في الإسلام والديانات السماوية، سلسلة كتاب المنهاج، العدد 15، بيروت، مركز الغدير، 2009م، ص41.

الركون إلى انتظار معجزة، والرضا بأمل خارج حدود التحقق في زمنٍ فلكي واضح.

يذهب المرحوم الدكتور حاتم الكعبي، إلى أن من الملابسات الاجتماعية التي تهيء الناس لظهور مثل هذه الحركات، هي الملابسات التي تنطوي على أزَمَة أو كارثة أو ضيق، حيث ينزع الناس إلى توقّع عهدٍ جديد يضمن حاجاتهم ويؤمّن استقرارهم وسعادتهم. ويؤكد رالف لنتون على أن الحركات التي ظهرت في عددٍ من المجتمعات في أوقات الضيق والبؤس والشدة (Stress)، تمثل هذه الحركات هروباً لا عقلياً من الواقع. وقد أكد العديد من الباحثين على أن فترات التغيير الاجتماعي في مناطق التحاضر (Acculturation) بصورة خاصة تتمخض عن نوعٍ من الحركات الاجتماعية التي يتصل بعضها بما يسمى ب ـ الصدمة الحضارية (Culture Shock). إن العهد الذي تنتظره هذه الحركات إما أن يكون دنيوياً أو أخروياً[1].

إن فكرة الخلاص إذن:

- هي نتاج أزَمَة.
- إن هذه الأزَمَة تتجاوز قدرة الجماعة على حلّها أو مواجهتها.
- إن الحركة الناجمة عن الأزمة تقوم على أمل ظهور مخلّص.
- إن هذا المخلِّص سيحقق لها خلاصاً دنيوياً أو أخروياً.

في بحثنا ـ دراستنا هذه، ننظر للمخلّص بوصفه بطلاً كاريزمياً، يسعى

(1) د. حاتم الكعبي، الحركات الاجتماعية التي تدور حول منقذ منتظر، مجلة الأستاذ، المجلد 13، العدد1، كلية التربية، جامعة بغداد، 1966م، ص282 ـ 380.

إلى تحقيق مشروع واقعي في مقابل مشروع قائم للجماعة المهيمنة ذات الآيديولوجيا التي تبرر التعسف والعنف وتنظر إلى الخلاص باعتباره التعبير التطبيقي لذلك المشروع.

4 ـ الكاريزما: البطل المُلهَم:

تعني كلمة الكاريزما باللغة الإغريقية (الرحمة الإلهية). وقد كان ارنست ترولتش أول من استعملها ثم ماكس فيبر، وعنى بها قابلية الشخص على القيادة والإلهام بفضل قوة شخصيته وعبقريته وعقيدته.

فالكاريزما مفهومٌ يشير إلى شخصٍ له تأثير ذاتي يجتذب الآخرين. وهو يمكن استعماله للتعريف بأي شخص يحمل سماتٍ مميزةً أو خصائص قوية للقيادة، ولكن تبعاً لاستعمالاته فإنه يشير إلى قائدٍ دينامي، يستطيع أن يجعل الناس يحلمون بعوالم جديدة. والقائد الكاريزمي يشبه الشخص المبتكر لا تدعمه المؤسسات القائمة بل هو يتحدى النظام القائم.

لقد كان المفهوم يشير إلى قادة الحركات السياسية. وكأنموذج مثالي فإن القائد الكاريزمي هو نقيض البيروقراطي فهو يمتلك قوة شخصية غير مؤسسيّة[1]، وهذا يعني أن القائد الكاريزمي لا يعتمد على جهاز بيروقراطي منظم ليساعده في الحكم، فتأثيره وقوته لا يستمدان من النظم القانونية والشرعية بقدر ما يستمدان من قابليته على كسب رضا الناس والتفافهم حوله وخضوعهم لرسالته.[2]

(1) Stewarte. W, and Glynnj , Introduction to Sociology , N. Y , MCGRAW , Hill, 1985, p. 399.

(2) دنكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص59 ـ 60.

إن النظام الكاريزمي يرتكز على الطاعة للبطل والتضحية من أجل تأدية رسالته، وتعتمد القيادة الملهمة على البطولة أو القدسية أكثر من اعتمادها على الوضع الرسمي[1]. إن القيادة الكاريزمية أو الملهمة، قد لا تبقى على حالها إذ ما إن تنجح في أن تؤسس إجراءات، أو تقيم مؤسسات حتى تفقد جانباً من صفاتها المميزة إذ تتحول إلى قيادة شرعية تسمى في الأدبيات (روتينية الكاريزما)[2].

وفي هذا السياق فلا ينبغي إغفال وظيفة الكاريزما الذي يتوافر على أبعادٍ تسمح له بأن يحتل سمة الرمز المؤثر على الجموع عبر زمكانها، وأهم هذه الوظائف هي:

أ ـ الاتصال.

ب ـ المشاركة.

وكلا المفهومين يتساندان في أوجه الفعل الاجتماعي، فرمزية الاتصال بالقائد عبر فكرٍ ديني أو بعدٍ مشترك تُيسر إقامة أنماطٍ متعددة من المشاركة. وهذا التعاطي يفرز هُويةً دالةً ومعرّفة للكاريزما بالجموع والعكس صحيح. ولذا فإن علم الاجتماع الديني يكشف لنا عن رموزٍ دافعةٍ للتضامن، باعتبار الالتفات لكون أن الجماعات كيانات تحتاج إلى رموز لتمييزها عن الوجودات الأخرى.

وهذا الشعور لا يساعد على تقديم الجماعات لنفسها مجتمعياً أو حسّياً فقط، بل يمكن كذلك أن يلعب القائد الكاريزما الرمز دوراً آخر هو إثارة

(1) د. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصدر سبق ذكره، ص57.
(2) المصدر نفسه، ص60.

وتنمية الشعور بالتضامن عند أفراد المكون الواحد. وفي سياق الحديث عن كاريزما مخلِّص ذو ابعاد رمزية متعددة الوظائف والأدوار، فإن هذه الفكرة تحيلنا بالضرورة للقول، بأن هذا الكاريزما سيمثّل رمزاً لتواصل الحاضر بالماضي وشدّه إليه. لأن الماضي يحمل لأي جماعةٍ تراكماً من هُويتها، وأي مجتمع يتحدد ويُعرّف في جزءٍ منه، بأصوله وتاريخه وتطوره وقد دافع، موريس هالبفاك (maueice Haibwachs) ببراعة عن هذا الرأي في حديثه عن الذاكرة الجمعية (Lamemoir Collective) من حيث أن التشابه ما يكون بارزاً بينها وبين الذاكرة الفردية.[1]

إن السمة الرئيسة لبطولة الكاريزما وتفوقه قد تكون دينيةً، ويشار هنا إلى الأنبياء والأئمة، وقد تكون سياسية فيشار إلى أشخاصٍ مثل ماوتسي تونج أو لينين أو هتلر (بالنسبة لشعوبهم) وقد تكون اجتماعية، مثل لوثر كنج، أو سياسية عقائدية مثل شخصية الدلاي لاما في التبت.

إن رؤيتنا لمفهوم البطل الكاريزمي تنسجم مع تصورات دراستنا عن المهدوية، ويتضح ذلك من خلال مراجعتنا للحركات المختلفة، الدينية والعلمانية، إن من الممكن تصنيف الشخصيات الكاريزمية إلى أصناف منها:

1 ـ الكاريزما الحاضر:

هو الذي تراه الجماهير، وتتبعه، مؤمنة بما يطرحه من أفكار وحلول لمشكلاتها وإجراءات الإشباع لحاجاتها.

(1) للاستزادة يمكن مراجعة: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مصدر سبق ذكره، ص174 ـ 176.

2 ـ **الكاريزما الغائب:**

وهو الذي لم تعد الجماهير تراه وهذا الصنف ينقسم إلى:

أ ـ كاريزما توفي ورحل عن الدنيا لكن حضوره المعنوي مؤثر[1].

ب ـ كاريزما غائب، تأمل الجماهير أن تراه عند عودته لكي تتبعه ويحقق لها آمالها المنشودة.

3 ـ **الكاريزما الحاضر / الغائب:**

وأصدق مثال عليه هو، الإمام المهدي الذي غاب غيبةً صغرى، لكنه كان حاضراً في الوقت ذاته، والذي غاب غيبةً كبرى وما زال.

ولعل من المفيد الإشارة هنا إلى أن غياب الكاريزما الذي يتوفاه الله، قد يجعل أتباعه ينتظرونه على نحوٍ سلبي دون أي فعل واقعي، بينما يجعل أتباع كاريزما آخر يعملون ويبذلون الجهد لتهيئة بنية وظروف رجعة الكاريزما. إن الأمل بعودته يبعث على الإحساس بالقدرة على مقاومة النظام القائم وبناء نظام جديد[2].

بل إن بعض الحركات ذات رؤية ماضوية، فالبعض من الجماعات الهندية تنزع إلى العودة إلى إسلوبها القديم تمهيداً لحلول العصر الذهبي الذي لا مرض فيه ولا موت بل سعادة أزلية (وهو ما أسميناه اليوتوبيا

(1) بل إن بعض الحركات تعتقد أن الكاريزما الذي رحل، سوف يعود في يوم ما. وهناك أمثلة كثيرة عن هذا الصنف منها: اعتقاد اليهود والمسيحيين بعودة المسيح (مع ملاحظة أن القرآن الكريم يطرح فكرة مغايرة، إذ أن المسيح لم يصلب ولكن شُبّه لهم) ينظر: د. حاتم الكعبي، الحركات الاجتماعية، مصدر سبق ذكره، ص213.

(2) ينظر حول مفهوم الانتظار، كتاب المنهاج، مجموعة من الباحثين في انتظار الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص265.

الوهمية). إن كل أصناف الكاريزما، لا تظهر من فراغ ولا تمارس تأثيرها خارج السياقات التاريخية والثقافية. إلا أن ظهورها وسلوكها يختلف إلى حد لا يمكن معه القول إن هناك صنف أو نمط كاريزمي واحد.

4 ـ الكاريزما العقلاني مقابل الكاريزما الوهمي:

الأول فإنه ملهمٌ له مشروع، فهو ليس مجرد حضورٌ في العقل، بل هو حضورٌ في الواقع أيضاً. وبالتالي فإن المشروع الكاريزمي، لا يتعلق بشخص القائد الملهم وحده، بل يتعلق بالمجتمع، وبسياقات الصراع مع المؤسسات والقادة الذين يهيمنون على النظام الاجتماعي والسياسي. إن المشروع المذكور هو مشروع تغيير، ينطوي على رؤية نقدية للآخر، وعلى رؤية تغييرية للمستقبل.

في دراستنا ـ بحثنا هذا ركزنا على الكاريزما الحاضر/ الغائب. وهو صنفٌ لم تكن له مساحة من التحليل كافيةً في الأدبيات السوسيولوجية، وفي هذه النقطة قد نطرح سؤالاً مهماً هو: هل يشكّل الغياب (الغيبة الصغرى) انسحاباً بتعبير توينبي؟ وهل تمثّل العودة المأمولة رجوعاً؟[1] الغيبة الصغرى ليست انسحاباً، بل هي حضورٌ واتصال مباشر مع السفراء الأربعة (السفير الأول هو عثمان بن سعيد العمري، والسفير الثاني هو محمد بن عثمان الخلّاني، والسفير الثالث هو الحسين بن روح النوبختي،

(1) الانسحاب والرجوع رؤية استخدمها توينبي لتفسير سلوك وأفكار القادة الذي انسحبوا من مجتمعهم ثم عادوا إليه بعد تفكيرٍ وتأملٍ ليقدموا مشروعاً للتغيير. وبحسب اعتقادنا من جهةٍ، ومراعاتنا لآليات ومبتغيات ومبتنياتِ البحث العقائدي، فإن الأنموذج الأمثل لهذا الانسحاب، يتمثل في انسحاب الرسول الأعظم محمد (ص) إلى غار حراء لتلقي الوحي، فبعد أن يتلقى (ص) وحي السماء يعود مرةً أخرى لمجتمعه وهو منبسط الوجود ليحمل أدواتٍ جديدةٍ وإنباءات إلهية تغييريةٍ وتكميلية لمجتمع الحاجة.

والسفير الرابع هو علي بن محمد السمري). وليست الغيبة الكبرى انسحاباً بل هي أيضاً حضورٌ معنوي وروحي، قد لا يتلمّسه الناس الاعتياديون، لكن للمراجع الكبار، وللمؤمنين الصادقين، اتصال وحوار روحي يتعالى على اللغة المحكية، مصطنعاً رموزاً ذات مضمونٍ قلبي، يتجاوز اللسان، إن للتواصل مع الكاريزما في مدة الغيبة، طابع روحي، حدسي، يتجاوز الكلام المباشر.

إن للمهدوية أشكالاً متعددة من الحضور الكاريزمي. وفي اعتقادنا المتواضع أن هناك حاجةٌ ماسةٌ لدراسة أصناف المهدوية، أو أصناف الكاريزما الملهمة، سواءٌ في الريف أو الحضر، بين الجماعات الإثنية الصغيرة أو الكبرى. من جانبٍ آخر يمكن النظر إلى العلاقة ما بين المخلِّص والخلاص طبقاً للترسيمة الآتية، حيث يذهب نورمان فاركلوف إلى «أن هناك علاقة بين النصوص والأحداث الاجتماعية وممارساتها وبُناها».[1]

(1) نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب ـ التحليل النصي في البحث الاجتماعي، ترجمة: د. طلال وهبة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009م، ص57.

الفصل الثالث

عبقرية المكان والزمان

المبحث الأول

بيئة الولادة: المكان

تمهيد

ليس ثمة مكان بدون زمان. والزمان حركة، لها ماضٍ نسميه ذاكرة، وغدٍ نسميه مستقبل. وبينهما يتواصل الفعل الإنساني، فيفسر الماضي، ويجتهد ليصنع المستقبل، ومن نافلة القول أن لبعض الأماكن عبقريةٌ تميّزها موقعاً وموارِدَ، ولبعضها الآخر، هُويةٌ مميزةٌ مستمدة من الإنسان، تميّز فكان استثناءاً من بين البشر، وبالمقابل فإن لبعض اللحظات التاريخية، زمنٌ مستثنى من الأزمنة. لأن فعلاً على مستوى من الأهميةِ والخطورةِ، وقع، وشكّل انعطافةً كبرى في حياة المجتمع.

سامراء تميّز المهدوية الإسلامية، من زاوية أنها مكانٌ مجدد معترف به جغرافياً وله هُويته التاريخية، وحضوره في مجريات السياسة، والأحداث العسكرية. إن هذا التميّز يوفّر للمهدوية الإسلامية طابع الواقعيّة.

في اليوتوبيات الأخرى أحداثٌ تفتقر إلى القاعدة الجغرافية، أي إلى واقعية المكان. كما أنها وإن وصفت أو تم تداولها في وقتٍ معين، فإنها بسبب استحالة تنفيذها، تقع خارج الزمن، وتظلُّ مجرد مستقبلٍ وهمي

غير قابل للتحقق. إن يوتوبيات مثل: جمهورية أفلاطون، ومدينة الله لأوغسطين، والمدينة الفاضلة للفارابي، هي يوتوبيات تفتقر إلى واقعية المكان وتتميّز باستحالة التحقق في الزمان. وفي أوربا تبدو يوتوبيا توماس مور، أنموذجاً لذلك، إذ أن يوتوبيا مكان وهمي افترض مور وقوعه في مكانٍ ما بين البرازيل والهند ويعتقد ج.س.ريتشاردز، في مقدمة ترجمة (يوتوبيا) إلى الإنكليزية، أن مور قابل بحّاراً أعطاه وصفاً لليابان ولذلك نجد شبهاً بين يوتوبيا واليابان. وأعتقد آخرون أن مور قد عرف حضارة الأنكا واتخذها أنموذجاً لدولته المثالية.[1]

أولاً: سامراء ـ المدينة:

مدينة سامراء لها من ذاكرة الزمن ما ليس لها في الحاضر. ومع ذلك، فإن هُويتها المستمدة من ماضيها ما زالت واضحة المعالم والملامح، سواءٌ فيما تمثله من قيمةٍ روحية، أو ما تعبّر عنه من رموزٍ للتحدي، تواصلَ تأثيرها حتى اليوم. يقول الحموي في المعجم: «سُرَّ من رأى، مدينة كانت بين بغداد وتكريت شرقي دجلة وقد خُربت. وقيل سامرا، بلدٌ على دجلة فوق بغداد بثلاثين فرسخاً، يقال لها، سر من رأى، فخففها الناس وقالوا سامراء، وبها السرداب المعروف في جامعها الذي تزعم الشيعة إن مهديهم، يخرج منه». وقال الحموي في المعجم: «كان سام بن نوح له جمالٌ ومنظر وكان يضيف بالقرية التي ابتناها نوح عند خروجه من السفينة ببازبرى وسمّاها ثمانين، ويشنوا بأرض جوخي وكان ممره من أرض جوخي إلى بازبرى على شاطئ دجلة من الجانب الشرقي ويسمى ذلك المكان الآن سام راه،

(1) برنيري، مصدر سبق ذكره، ص100.

ويعني طريق سام، وقيل نزل فيها قومٌ من اليهود يقال لهم بالفارسية، ساء مره، أي موضع أخذ الخراج».

قال الحموي في المعجم: «كان هارون الرشيد قد حفر نهراً عند سامرا أسماه القاطول، وبنى عنده قصراً ثم بنى المعتصم هناك أيضاً قصراً».

وذكر الدكتور أحمد سوسة في كتابه (ري سامراء): إن منطقة القاطول والقادسية من أحب المنتزهات وساحات الصيد لدى خلفاء بني العباس، وإن المعتصم كان يقضي بعض أوقاته في منطقة القاطول[1].

كل هذه الأقوال وغيرها تعني باختصار أن لسامراء حضورٌ في التأريخ. وإن اختيار المعتصم لها لم يكن مجرد حدث عابر، أو صدفةٍ غامضةٍ، بل كأن الزمن أراد بهذا المكان أن يكون مميّزاً في ماضيه، وأن يكون مسرحاً للخطة التاريخية التي انتقلت فيها الخلافة من عاصمتها بغداد إلى حيث يبدأ العد التنازلي لمؤسسة الإسلام السياسية والدينية التي كان العباسيون قد بلوروا مضمونها الآيديولوجي لخدمة مصالحهم.

تقع سامراء في رقعةٍ من الأرض تتيح مجال الاستيطان فيها. وقد درس العرب قبل الإسلام تاريخ الاستيطان فيها وأرجع إشتقاق إسمها من سام بن نوح. وقد ورد في عددٍ من النقوش البابلية المكتشفة ذكر اسم سمارو التي يرجّح أن سامراء مشتقٌّ منها[2].

لقد روّج بعض الكتاب والمؤرخين خبراً مفاده أن اختيار المعتصم

(1) ذبيح الله المحلاتي، تاريخ سامراء، ج1، المطبعة الإسلامية، 1388هـ، ص12 وما بعدها.
(2) د. صالح أحمد العلي، سامراء دراسة في النشأة والبنية السكانية، بيروت، شركة المطبوعات، 2001م، ص61.

للرقعة من الأرض التي أنشأ عليها سامراء، يرجع إلى تنبؤ راهبٍ. فيروي اليعقوبي أن المعتصم ارتاد موقع سامراء فقال له بعض الرهبان: نجد في كتبنا المتقدمة أن هذا الموضع يسمّى سر من رأى، وأنه كان مدينةَ سام وأنه سيعمّر على يد ملكٍ جليلٍ. ويذكر أيضاً أن الرشيد تنبأ للمعتصم ببناء المدينة[1]. ويقول جوليوس فلهاوسن، أن العباسيين قلّدوا الفرس في اتخاذهم للمنجم الذي كان للبلاط فكان يسأل فيما يراد الشروع به من الأعمال الهامّة، بل كان يصحب الجيش في الأعمال الحربية[2].

والواقع أن هذا التفسير ساذج حتى إن كان قد حدث فعلاً[3]، إذ أن المعتصم كان فيه مفترق طرق. فالمأمون الذي انتصر على أخيه الأمين كان قد اختار المعتصم ولياً للعهد بدلاً من ابنه العباس الذي كان قائداً في جيشه. ولا شك في أن العباس لم يكن راضياً، ولعل المعتصم كان يدرك ذلك. وحين رفض قادة الجيش موقف المأمون من المعتصم كان على هذا الأخير أن يبادر للقضاء عليهم، بما في ذلك العباس بن المأمون، وكانت بغداد آنذاك مركز الخلافة، والعاصمة السياسية للدولة. الجانب الآخر أن المعتصم كان شبه أمّي، ولم يكن على حظوة من أبيه الرشيد ولذلك لم يسمّه لولاية العهد. وقد ظلَّ بعيداً عن صراع الأمين والمأمون وكذلك عن قضية خلق القرآن. إلى جانب ذلك، كان المأمون قد استنجد بالفرس والعرب في صراعه مع الأمين. ولم يكن المعتصم ميّالاً لذلك، يقول أحد الباحثين إن المعتصم عندما اتخذ المماليك الأتراك كان يقصد

(1) د. صالح أحمد العلي، سامراء دراسة في النشأة والبنية السكانية، مصدر سبق ذكره، ص61.
(2) جوليوس فلهاوسن، تاريخ الدولة العربية، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1968م، ص531.
(3) هذه الرواية تكررت قبل ذلك حيث قيل إنه التزم بتأسيسها (بغداد) واختار المكان بمشورة راهب: (انظر: المصدر السابق، ص63).

من وراء ذلك ألّا يعتمد على جند العراق[1]. والأدق جند بغداد. أي جند المأمون الذين انتصر بهم على الأمين[2]. ويلاحظ أن بيعة المعتصم تمت في معسكر على حدود دولة الروح بعيداً عن بغداد ومن فيها من العلماء للحصول على تأييد الأمة لهذه البيعة، فكان ذلك بداية إنعزال الخلافة عن الأمة التي أصبحت (رعية) تتلقى القرارات وتنفذها دون أن يؤخذ رأيها فيها ولو شكلياً كما يقول الدكتور صالح أحمد العلي، والواقع أن هذا القول يلقي على كاهل المعتصم مسؤولية فردية خطيرة، مع أنها مسؤولية منذ أن نهض بها ومارسها الأمويون، ثم العباسيون، إذ أنهما معاً انقطعا عن الأمة، واستعملا الفقهاء والمحدّثين والمفسّرين، بدلاً عن الأمة كمصدر للشرعية. فالآيديولوجيا تستطيع أن تعيش في لغة الناس من دون أن تلمس واقعهم[3].

لم يكن المعتصم إذن على صلح مع بغداد، وفيها جند لا يؤتمن جانبهم ومحنة عقائدية لا يريد أن يكون طرفاً فيها، وآراء وقادة لا يضمن ولاءهم. فضلاً عن كونه قد أدرك، كما ذكر الجاحظ، أن الخراسانيين مهيمنون على بغداد، فهم يشاركون العربي في فخره والخراساني في مجده[4]. مقابل ذلك وجد المعتصم في الأتراك قوة ذات هُوية خاصة، فكان له منهم ما يقرب عشرين ألفاً، ويبدو أن هؤلاء كانوا يسيئون التصرف في بغداد إذ

(1) السيد حسن شبر، خلفاء بني العباس والمغول أسقطوا بغداد، بيروت، دار الملاك، 2001م، ص171.
(2) د. صالح أحمد العلي، مصدر سبق ذكره، ص39.
(3) انظر: ملاحظات دقيقة ومهمة في: الصادق النيهوم، محنة الثقافة مزورة، بيروت، دار رياض الريس، 2000م، صفحات متفرقة.
(4) د. صالح أحمد العلي، مصدر سبق ذكره، ص69.

كانوا عجماً حفاة يركبون الجواب فيتراكضون في طرق بغداد وشوارعها فيصدمون الرجل والمرأة ويطأون الصبي، فتأذّت العامة منهم. واشتكوا بذلك إلى المعتصم الذي قرر أن يبني لهم سامراء[1].

لم تكن سامراء إذاً مجرد نصيحة من راهب، أو نبوءةً من هارون العباسي، بل كانت وظيفةً عسكريةً وسياسيةً، أراد المعتصم من خلال بناءها أن يرسم تاريخاً ومساراً جديداً للدولة العباسية، لعل أهم سماته أن هُويته تركية، غير بغدادية، بكل ما يعنيه ذلك، من إنقطاع عن كل ما تعنيه بغداد من ذروة في الحضارة، وهيمنة في السياسة والجيش.

لقد كانت سامراء المعتصم، مرحلةً جديدةً من عمر الدولة العباسية، باشرها الأتراك جيشاً، وساسةً، وإداريين، أفضت إلى شلل مؤسسي تام، وانهيار لهيبة الخلافة، وإفلاس اقتصادي، مصدره التفنن في الترف، وفسادٌ استشرى في جسد الدولة، تواصل حتى سقوط بغداد سنة 1258م.

السؤال هنا، هل كانت سامراء مرحلةً، أو مسرحاً جديداً من مراحل الصراع بين الدولة العباسية ومناوئيها ورموز العائلة العباسية مع بعضهم. في اعتقادنا أن سامراء هي بداية نهاية العصر العباسي، وهي بداية عصرٍ جديد للعلويين، إذ بعد صراعات رموز الأسرة العباسية، تكررت اغتيالات الخلفاء وعزلهم. واضطر المستعين لمغادرة سامراء والعودة إلى بغداد، غير أن الأتراك خلعوه وبايعوا المعتز، فاندلعت الحرب بين جيش بغداد وجيش سامراء[2].

(1) السيد حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص170 ـ 171.
(2) المصدر نفسه، ص191.

تلك المقدمات بأجمعها، أفضت إلى سقوط الدولة العباسية ودخول هولاكو إلى بغداد.

إن سامراء هي خلاصة تفاعل عوامل الضعف المختلفة التي تواترت منذ قيام الدولة العباسية، يقول الدكتور عبد العزيز الدوري، «إن نقاط الضعف الأساسية كانت في الدولة منذ تأسيسها كما أن نقاط القوة توقف تأثيرها». لقد وجد المعتصم نفسه في وضعٍ حرج. وكان انتخاب المتوكل فيما بعد ـ وهو الذي اختاره الأتراك ـ سابقِ خطيرة جرّت الويلات على العباسيين[1].

لقد نتج عن استبداد الترك واستئثارهم بأموال الجباية، فراغ الخزينة حتى صارت تشكو الإفلاس المزمن. كذلك تعاظم نفوذ الحرم في البلاط وتدخله في السياسة، إن سلوك أم المستعين وأم المعتز يقدم الأدلة على ذلك[2]. وبذلك خسرت مؤسسة الخلافة عنصرين لا غنى عنهما لأي دولة:

- الجيش الذي يمكن الاعتماد عليه لحفظ النظام، بوصفه أداة الإخضاع والضبط التي لا غنى عنها لأي دولة. إذ بالعكس من ذلك أصبحت المؤسسة العسكرية تمثّل الخطر الأكبر على المؤسسة السياسية. يدعمها البلاط ذاته.
- المال ـ وهو مصدر القوة الاقتصادية للدولة. وبدونه تتوقف كل مشاريعها، وتتراجع قدرتها على توفير إحتياجات الجيش ودفع مرتباته، والحفاظ على دوره الاحترافي.

(1) د. عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011م، ص10 ـ 12.
(2) المصدر نفسه، ص15.

لقد شهدت هذه الفترة تعاظم آيديولوجيات ويوتوبيات متعددة يمكن أن نشير لبعضها، كالقرامطة والزنج فضلاً عن إنفصال بعض الولايات. في خراسان ومصر. لقد فقدت الآيديولوجيا العباسية، قدرتها على الإقناع والتبرير مع بدء انهيار هيبة الخلافة وتلاشي قدرتها على التأثير في الأحداث. إن للخليفة معنىً رمزي خطير، بوصفه ممثلاً لسلطة الدولة وشرعيتها وقاعدة هوية الانتماء إليها. فهو كما روّج الأمويون والعباسيون (أمير المؤمنين ـ بلا إثنيات ولا طوائف) وهو خليفة رسول الله، بل هو ظل الله في الأرض. إن سلوك الخلفاء العباسيين في سامراء يوحي بعكس ذلك كله.

يقول الدكتور عبد العزيز الدوري: «وانتهز العلويون فرصة ضعف المركز لتأكيد حقوقهم منهم رغم الضربات العسكرية التي أصابتهم في العصر العباسي الأول، بقيت مبادؤهم حيةً وازداد انتشارها على مر الأيام إذ كانت قدسيتهم في نظر الجمهور تزداد بازدياد اضطهادهم ولم يكن انقسامهم إلى ثلاث فرقٍ كبرى (إماميةً، زيديةً، إسماعيلية) إلا عاملاً على زيادة نشاطهم. إن تفسير انتشار هذه الحركات وخطورتها غير ممكن إلا بعد معرفة العلاقة بين المبادئ التي بشرّت بها وبين الوضع الاقتصادي والاجتماعي للجماعات التي انتشرت بينهم[1].

(1) عبد العزيز الدوري، مصدر سبق ذكره، ص15 ـ 16. (وللاستزادة في سياق التعرف على الجماعات والحركات التي تبنت جملة من الأفكار التي تتعارض مع آيديولوجيا السلطة، يمكن مراجعة، رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي المعاصر، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، 1993م، صفحات متفرقة.

ثانياً: سامراء: الحياة الاجتماعية

ضمَّ مجتمع سامراء منذ عهد المعتصم إثنيات متعددة حتى بدت سامراء كمدينة عالمية. فقد كان المعتصم قد أصطنع قوماً من أهل الحرف بمصر، استعملهم وسمّاهم المغاربة، وجمع خلقاً من سمرقند و(أشروسنة) و(فرغانة) وسمّاهم الفراغنة. يقول المسعودي: «وكان المعتصم يحب الأتراك وشراءهم من أيدي مواليهم فأجتمع له منهم أربعة آلاف». وفي سامراء، قبل أن يبنيها المعتصم كان هناك خلقٌ من الجرامقة وناسٌ من النبط على النهر المعروف بالقاطول[1].

ويبدو أن الخلفاء كانوا يدركون أن هذا التنوع وانعدام رابطة تجمع هؤلاء سوى الولاء للإسلام والخليفة، وقد أحتفظوا بتكتلاتهم العسكرية القائمة على أصول عرقية[2]. والواقع أن هذا الرأي ليس دقيقاً، فهؤلاء لم يكونوا جميعاً يحملون ولاءاً حقيقياً للخليفة. نعم ربما كانوا وبدرجاتٍ متباينة، ذووا ولاء للإسلام كعقيدة، ولكن ليس للآيديولوجيا العباسية ورمزها السياسي. ولذلك أحتفظوا بولاءاتهم الإثنية وكان ذلك جزءاً لا يتجزأ من صراعاتهم مع بعضهم من جهة، ومع مؤسسة الخلافة من جهةٍ أخرى. لقد كان حرصهم على مصالحهم يفوق في كثير من الأحيان حرصهم على الإسلام ذاته. إن صورة سامراء الديموغرافية والاجتماعية حيث الإقطاعيات المميّزة إثنياً هي أفضل دليل على إفتقار المجتمع للوحدة القائمة على قاعدة الولاء.

(1) ذبيح الله المحلاتي، مصدر سبق ذكره، ج1، ص36 ـ 37.
(2) صالح أحمد العلي، مصدر سبق ذكره، ص88.

لقد أصبحت سامراء عاصمةً العباسيين، ولم يعد لبغداد موقعها السياسي، وقيمتها كمدينة عالمية. إذ أقتضى اتخاذ سامراء مقراً للخلفاء أن تنتقل إليها المؤسسات الأمنية المتصلة بالخلافة بما فيها الحجّابة والحرّاسة والمؤسسات المتعلقة بإدارة الدولة وماليتها العامة. يقول اليعقوبي: «إن المعتصم لما أراد الإقامة بالقاطول قبل بناءه سامراء أقطع القوّاد والكتّاب والناس فابتنوا حتى ارتفع البناء ولما شيّد سامراء، اختط أماكن قصوره ثم احتفظ القطائع للقواد والكتاب والناس». وذكر اليعقوبي من الدواوين، مال الخراج والضياع والبريد. وللدواوين تقاليد في أساليب عملها تتطلب ثقافة وتدريباً خاصاً. وقد ذمّهم الجاحظ وأتهمهم بضيق النظر والغطرسة وتعصبهم للثقافة الفارسية وتقديرهم لكتبها ومادتها[1].

كانت سامراء عبارة عن قطايع، فقد أقطع المعتصم (أشناس) وأصحابه الموضع المعروف بالكرخ وضمَّ إليه عدة من قوّاد الأتراك والرجال وأمره أن يبني المساجد والأسواق. وصيرت قطايع الأتراك جميعاً والفراغنة العجم بعيدةً عن الأسواق والزحام في شوارع واسعة ودروب طوال ليس معهم في قطائعهم ودروبهم أحدٌ من الناس يختلط بهم من تاجرٍ أو غيره، ثم أشترى لهم الجواري فزوّجهم منهنّ ومنعهم أن يتزوجوا أو يصاهروا أحداً من المولدين إلى أن ينشأ لهم الولد[2]، فيتزوج بعضهم إلى بعض، وأجرى لجواري الأتراك أرزاقاً قائمة وأثبت أسماءهم في الدواوين.

إن هذا الوصف يوّفر تصوراً واضحاً عن حقيقة أن التكوين الإثني

(1) صالح أحمد العلي، مصدر سبق ذكره، ص143 وما بعدها.
(2) ذبيح الله المحلاتي، مصدر سبق ذكره، ص31.

لمجتمع سامراء، اتخذ صيغة البنى الإقطاعية المغلقة عن بعضها مما جعل المدينة منقسمة على ذاتها، سكانياً لا يجمعها إلا الشوارع التي تضم الخدمات ومؤسسات الدولة المختلفة. وبناء على ذلك التكوين فسّر الدكتور صالح أحمد العلي، عدم إحاطة قصور الخلفاء بأسوار حصينة للدفاع عنها بوجه قوات تحاصرها، بأن الخلفاء كانوا يدركون ولاء القوات لهم، إضافةً إلى تنوع أصولهم وانعدام رابطةٍ تجمعهم[1].

إنما كتب عن الحياة الاجتماعية، بلغةٍ ورؤية وتقويم سوسيولوجي موضوعي، غير أننا من خلال الملاحظات الواردة في المصادر القليلة نستطيع القول أن سامراء تميّزت بطابع طبقي ينم ظاهراً عن الغنى الفاحش إذ يشير المؤرخون إلى أن كل خليفة عباسي كان يبني لنفسه قصراً منيعاً يكلّف الخزينة المرهقة مئات آلاف الدنانير، ولا يقيم في قصر الخليفة الذي سبقه. لقد كان الإنفاق على بناء القصور وحدائق الحيوان بذخاً مظهرياً لا يتناسب مع ضعف مؤسسة الخلافة، وانهيار دور الخليفة على صعيد الواقع، وكأن بناء القصور كان بمثابة تعويض عن النقص وهدر الكرامة على يد الترك وغيرهم.

إن الأوضاع الاجتماعية في سامراء، لا تختلف كثيراً عن أوضاع بغداد. يشير المؤرخون إلى أن تفاوتاً في مستوى المعيشة قد ظهر بين الطبقات الدنيا من العامة والطبقات الخاصة والمترفين، إذ تفننت الطبقة العليا في ضروب العيش وافتتن كبار الوارثين والأغنياء بالبحث عن وسائل لإتلاف أموالهم وعبّرت الطبقات الدنيا عن مرارتها عن طريق انتفاضات ومساعدة

(1) صالح أحمد العلي، مصدر سبق ذكره، ص88.

حركات الخروج على الدولة بالإنضمام إلى التنظيمات السرية المعادية للسلطة كما حدث في حركات القرامطة[1].

وأسهب المؤرخون كالجاحظ والخطيب البغدادي والبيهقي وغيرهم، في وصف أحوال الفقراء واللصوص والعيارين[2]. ولاشك في أن الحروب الداخلية قد أسهمت في خراب السواد، مثل ثورة الزنج، وحرب المستعين والمعتز، وقبلها حرب الأمين والمأمون. إن علامات الترف الزائد مثل علامات الفقر، كلاهما دليل على ضعف الدولة.

إن صورة البذخ تبدو في هذه القصور، يقول المسعودي في مروج الذهب، بين أحدٍ لم يبنِ أحد من الخلفاء بسر من رأى ما بناه المتوكل ثم عدّ خمسة عشر قصراً ومنها، الأحمدية، البديع، البرج، بزكوار، البهود، والتل.. وغيرها[3]. وقبل المتوكل عرف المعتصم ببناء القصور. يقول اليعقوبي «إن المعتصم بنى العمارات والقصور وصيّر في كل بستان قصراً، فيه مجالس وبرك وميادين، وصيّر إلى كل رجل من أصحابه بناء قصر. وذكر ابن الفقيه أن المعتصم شيد ثمانية قصور»[4].

(1) لقد نجح القرامطة في إحداث أضرار كبيرة في الشام، وحين هزمهم العباسيون بقيادة الحسين بن حمدان توجهوا إلى الكوفة للاستيلاء عليها. وحين دخلوها حاولوا استمالة أهلها فصاروا يهتفون في الشوارع (يالثارات الحسين) وهم يقصدون الحسين بن زكرويه. غير أن أهل الكوفة بمن فيهم العلويون سارعوا إلى حمل السلاح من وجههم فلاذوا بالفرار. (ينظر: أوضاع العباسيين عند ظهور القرامطة، محمد عبد الفتاح عليان، قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجري، القاهرة، الهيئة المصرية، 1970م، ص140 ـ 141).

(2) د. فهمي سعد، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة، بيروت، دار المنتخب، 1993م، ص307 وما بعدها.

(3) يراجع حول قصور سامراء، لاسيما تلك التي بناها المتوكل ـ ذبيح الله المحلاتي، مصدر سبق ذكره، ص37 وما بعدها.

(4) صالح أحمد العلي، مصدر سبق ذكره، ص111 وما بعدها.

إن ذلك الترف المبالغ فيه ينسجم مع تفاهة وعدوانية سلوك الخلفاء الذين أعتقدوا أن ترف القصور وعظمتها هي رموزٌ تخفي معالم الضعف والمرض النفسي في شخصياتهم إذ تآمر بعضهم على بعض، دون احترام للدين أو لعلاقة القربى. إن أسماء القصور الفارهة لا تقارن بما كان يسمّى دار العامّة، التي كانت تختلف عن القصور من حيث طراز بناءها وفخامته ومن حيث الوظيفة التي تؤديها. ويبدو أن دار العامة هي المركز الذي يقوم فيه الخلفاء بأداء واجباتهم الرسمية. لقد انفردت سامراء عن كل المدن الإسلامية بما فيها بغداد بوجود مثل هذه الدار. ويبدو أن لدار العامة بابُ صلب، الذي صلب عنده بعض القواد والمحدثين وعدداً من ثوار الزنج وغيرهم. ويظهر أن دار العامة هذا أقيم على موضعٍ كان فيه ديرٌ للنصارى[1].

من جانبٍ آخر تميزّت سامراء بأسواقها وبأصناف العمال والتجار فيها، وكان بعضهم قد استقدم من مصر والبصرة والكوفة وشارك في بناء القصور الفارهة، ويبدو أن منازلهم كانت في الدروب والشوارع التي تتفرع من الشوارع الرئيسة المتوازية في سامراء.

إلى جانب تلك القصور كانت هناك كما يبدو مناطق للفقراء والمهمّشين ومنها خان الصعاليك في منطقة عسكر. وهو إسم من أسماء سامراء نزل بها عسكر المعتصم ثم صارت محلةً من محلات سامراء، ونزل بها الإمامان علي بن محمد الهادي والحسن بن علي العسكري وفيه دفنا.

والصعلوك هو الفقير الذي لا مال له. ويقال أن الإمام علي قال:

(1) صالح أحمد العلي، مصدر سبق ذكره، ص119.

«تخرّب سامراء بأجمعها غير الخان..» المشار إليه لأنه كان في محلة العسكر[1] التي سنعود إليها في صفحات تالية إنشاء الله. إن الظروف المحيطة بالخلافة، بما في ذلك، تراجع إمكاناتها المادية، وصراعات رموزها، وهيمنة الترك وغيرهم عليها، تؤدي بدون شك إلى تنامي ظاهرة الفقر والصعلكة، واتساع حركات التمرد بل كانت ـ ربما ـ أدت ـ إلى نزع الخلافة من العباسيين لتصبح للأتراك أو لغيرهم لولا الحشوة الدينية في الآيديولوجيا العباسية من حديث (الأئمة من قريش)[2].

إن سامراء التي أراد لها المعتصم أن تشكّل صفحة جديدة في تاريخ مسيرة الدولة العباسية، كانت على عظمة قصورها، وكثافة وازدحام أسواقها، لم تكن غير هيكل فارغ، فقير مالياً، منتهك السلطة والسيادة، ولعلَّ أفضل تعبيرٍ عنها هو أنها كانت متقدمة عمرانياً، مميزة حضارياً، بالمعنى الخلدوني للحضارة بوصفها التفنن في الترف. إلا أنها افتقرت لوحدة الرأي، وشرعية السلطة، واستدامة الوجود، ولذلك أسرع إليها الغناء فأصبحت أثراً بعد عين، بمجرد أن أنتقل الخليفة المستعين منها إلى بغداد، ووقوع الحرب بينه وبين المعتز وهي الحرب الأهلية الثانية بعد حرب الأمين والمأمون.

إن لسامراء موقعها في تاريخ الدولة العربية الإسلامية، لاسيما في الزمن العباسي، الذي استندت آيديولوجيته إلى قاعدة (الدعوة لآل محمد) وإلى مبدأ (الشورى) الذي لم يكن له من التطبيق غير الإسم والشعار. مقابل مبدأ الإمامة وقوامه تشخيص الإمام الذي التزم به العلويون ودافعوا من

(1) ذبيح الله المحلاتي، مصدر سبق ذكره، ص195.

(2) السيد حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص183.

خلاله عن قيمة علاقتهم برسول الله (ص) وتسمية كل إمام لمن يحق له مواصلة اشتغال منزلة الإمامة من بعده.

إن مبدأ الدعوة لآل محمد، الذي شكّل جوهر الآيديولوجيا العباسية كان في سامراء، ولاسيما بعد عهد المتوكل، مجرد شعار، أو حشوة في الآيديولوجيا العباسية بل كان للأتراك وغيرهم تصوّر جديد للإسلام يخدم مصالحهم.

كانت الآيديولوجيا العباسية طموحةً بغرورٍ يفتقر إلى العقلانية ولذلك كانت رؤيتها اليوتوبية خيالية، فاقدة للحد الأدنى من الواقعية. ولم نجد فيما ذكرناه في هامش هذه الصفحة تكراراً أو مثالاً آخر من كتب التاريخ التي تسنّى لنا مراجعتها. ومن ثم نستطيع القول أن العباسيين أطلقوا مثل هذا التصور اليوتوبي وهم في عنفوان انتصارهم على الأمويين، ولم يكن له حضورٌ في المراحل التالية لحكمهم.

لقد كانت سامراء، مدينة الأزمة التي تفاقمت على نحوٍ خفي أحياناً، أو علني في أحيانٍ أخرى.

كما أنها كانت مدينة الصبر والانتظار والتطلع للعلويين. وبين حاضر العباسيين وهو مكمن الأزمة، ومستقبل العلويين، وهو الخروج من الأزمة. مفترق طرق، كان، وما زال، مصدر خلاف وصراع بين من ورث الآيديولوجيا العباسية، وبين من ورث الآيديولوجيا العلوية ذات المضمون اليوتوبي المنفتح على المستقبل، رمزاً ومشروعاً وعقيدة.

في سامراء هذه ولد الإمام المهدي في الخامس عشر من شهر شعبان

على أصح الروايات، من عام (255هـ) وقيل (254هـ) أو (256هـ)[1]. وهو زمنٌ عصيبٌ على العباسيين تحجّرت فيه رؤيتهم الآيديولوجية وأنحسرت قدرتهم على التأثير في الأحداث رغم أن المهتدي حاول أن يعيد للخلافة هيبتها الدينية في مواجهة الأتراك إلا أنه فشل أيضاً. في عام (254هـ) كان (بهبوذ) الذي سمى نفسه علي بن محمد وزعم أنه عربي، قد بدأ التحضير لثورة عارمة انطلقت في أيلول/ سبتمبر (255هـ) وعُرفت بثورة الزنج، بدت وكأنها يوتوبيا بدائية، وعد من خلالها العبيد بزمنٍ سيمتلكون فيه الأموال والعبيد والمنازل، ويبدو أن أعداداً كبيرة من أهالي القرى العربية ساندوا هذه الثورة التي أستمرت حتى سنة (270هـ ـ 383م) حين نجح الخليفة الموفّق بالحق من إلحاق الهزيمة بالزنج ومن والاهم[2].

إن من المتوقع أن تكون البيئة الاجتماعية المزدحمة بمصادر الظلم والقسر والتهميش، رحماً تصطرع فيه آيديولوجيا السلطة ذات الأهداف التبريرية مع يوتوبيا المحبطين والمظلومين، لقد شهدت مراحل حكم العباسيين انتفاضات متعددة كان المضمون اليوتوبي لبعضها واضحاً.

وتندرج ثورة الزنج (868 ـ 883م / 255 ـ 270هـ) في إطار الانتفاضات الاجتماعية التي حدثت في العصر العباسي مثلها، مثل ثورة البابكيين والقرامطة. فهي اجتماعية بمعنى أن الفقراء أنخرطوا فيها وشكّلوا مادتها الأساسية على تفاوت ما بين تلك الحركات من جهة وضوح (البرنامج

(1) محمد حسن آل ياسين، الأئمة الإثنا عشر، مصدر سبق ذكره، ج2، ص471 ـ 472.
(2) ينظر: محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تاريخ الطبري، المتوفى (310هـ)، بيروت، دار المعرفة، ج11، 2004م، صفحات متعددة؛ كذلك د. عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، مصدر سبق ذكره، ص63 وما بعدها.

الاجتماعي)[1] الذي التزمت به. ويمكن القول أن محور ذلك البرنامج هو (فكرة العدالة) التي نجد لها حضوراً في معظم اليوتوبيات الإسلامية وغير الإسلامية وبدرجات مختلفةٍ من الوضوح. بل إن القرامطة وصاحب الزنج قالوا بعقيدة المهدي المنتظر في بيئة اجتماعية مسحوقة (سواد الكوفة والبصرة)[2] ومن المهم أن نلاحظ هنا أن عقيدة المهدي كانت موضع استغلال كبير وعمل بها غير ثائرٍ يطلب السلطة. فقد عمل بها الأمويون وأوجدوا مهدياً اسمه (السفياني) وهو الذي ـ في نظرهم ـ سيعيد ملك بني أمية، واليمانيون كانوا ينتظرون (القحطاني) المنتظر، وذكر بعضهم أنه عبد الرحمن بن الأشعث وكان المضريون أيضاً يعقدون آمالهم على (تميمي منتظر). ولَقّب أبو جعفر المنصور ابنه وولي عهده بالمهدي، ودعا إليه على أنه المهدي المنتظر[3].

على أن المهدي الذي نتناوله في هذا الكتاب، لم يبدأ بثورة تنتهي وينتهي معها. لقد كان حضوره في الغيبة، وغيبته في الحضور. كما أن ثورته مؤجلة مثل ما أن دولته مؤجلة. ومع أنه ظهر في سامراء وغاب فيها، فإن الكوفة ـ كما سنبين ـ ستكون مستقره وعاصمة دولته.

(1) أميرة رضا فرحات، الزنج وثورتهم المنسية، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2011م، ص5.
(2) المصدر نفسه، ص6.
(3) المصدر نفسه، ص122 ـ 123.

المبحث الثاني

الغَيْبةّ والظهور. الزمان

الغيبةُ، غيبتان: وكلاهما تثير في الذهن أسئلةً مهمة. منها ما يتعلق بالزمان وعلاقته بالمكان، ومنها أسباب الغيبة وإشكاليات مفهومي الغياب والحضور. ولعلَّ من المفيد أن نباشر الحوار حول المكونات المفاهيمية والمعرفية للغيبة.

أولاً ـ الزمان:

المهدي صاحب الزمان. وفي معظم (المهدويات) هناك (زمنٌ قادمٌ) أو (وعدٌ منتَظَر التحقيق). فهناك من سيأتي لكي يُغيّر واقعاً سيئاً ويطهّر العالم من الأرجاس.

غير أن العلاقة مع الزمان قد لا تكون متماثلة في كل الحركات المهدوية، ففي التعاليم البوذية ما زال هناك اعتقاد بأن (الميترية) أو بوذا الخامس، سيظهر في نهاية كل قرن. وفي الزرادشتية إشارةٌ لأولئك الذين يظهرون تباعاً في رأس كل ثلاثة آلاف سنة، وفي تعاليم الدائو (الصينية القديمة) فإن المحتمل ظهور (قديس آخر الزمان ورب الطريقة) بعد 392 (سنة) ليقيم عالماً جديداً[1].

(1) مجموعة من الباحثين، في انتظار الإمام المهدي، نظرية المخلِّص، مصدر سبق ذكره، ص54 وما بعدها.

وفي اعتقاد الباحث المتواضع، أن لكل يوتوبيا زمنها المستقبلي الواعد للتغيير ولذلك فإن من الممكن القول أن لمعظم الحركات المهدوية صلةٌ ما، إلهامية بالله أياً كانت التسمية التي تطلق عليه. فهي، أي المهدوية، محاولة نفي ـ مؤجلة ـ لعالمٍ مزدحمٍ بالآثام والخطايا والظلم واستبداله بعالمٍ عادلٍ وسعيد. إن توفّر الحق والعدالة والإيمان بالغيب ورفض الباطل هو بعضٌ من مبادئ الأديان السماوية ولذلك فإن كثيراً من الحركات المهدوية، رغم ما خالط بعضها من ميثولوجيا وأوهام، تبدو وكأنها تعبّر عما نسميه فطرة الإنسان الملهمة برؤية إيمانية لإعادة الإعتبار للدين حين تصبح آيديولوجيا السلطة، أو حين يؤسس العقل البشري لأديان أرضية (بتعبير ماكيفر) بديلة للأديان السماوية. وبهذا المعنى يمكن أن نفهم (الفرعونية) مقابل الدين الذي جاء به نبي الله موسى[1].

في المهدوية الإسلامية، الشيعية حصراً، لابد أن نراجع بعض المكونات المفاهيمية والمعرفية ذات الصلة المباشرة بالموضوع، إذ إن صور الإحساس بالزمن شأنها شأن صور الإحساس بالمكان، تتحدد في ضوء الثقافة، أي أنها تتميّز بالنسبية الثقافية، إن إدراك الزمن يعكس أنماط العمل والعلاقات مع البيئة كما أنه يعكس في الوقت نفسه بعض الاهتمامات الدينية والآيديولوجية[2]. فالكفار الذين يرد ذكرهم في

(1) للاستزادة يمكن مراجعة: السيد منذر الحكيم، النظرية الاجتماعية الإسلامية، دراسة في فكر السيد محمد باقر الصدر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، 2008م، ص123 ـ 125.

(2) شارلوت سيمور، سمث، موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة: د. علياء شكري وآخرين، الكويت، الهيئة العامة لشؤون المطابع، 1998م، ص406. كذلك ينظر: د. أحمد زكي بدوي، معجم المصطلحات الاجتماعية، مصدر سبق ذكره، ص398.

القرآن الكريم، معرفتهم ماضوية تعيد إنتاج ذاتها في عقولهم[1]. أما الدين الإسلامي الذي جاء به رسول الله (ص) فهو دينٌ أفقه مستقبلي في الدنيا والآخرة. إذ وعد الله المؤمنين بفتح مكة وهي بشرى دنيوية كما وعدهم بالجنة وهي بشرى أخروية. الزمان في الثقافة العربية ـ الإسلامية يتسع لمعانٍ متعددة، ويضم في دائرته ألفاظٍ كثيرةٍ يضفي عليها الذهن معنى الزمان. مثل الوعد والساعة والسنين والدهر وغيرها مما ورد في القرآن الكريم ولكلٍ منها معنىً في سياقه.

في اللغة يقال: الزمنُ، والزمان، اسمٌ لقليلِ الوقتِ وكثيره. (هذا المعنى يذكّرنا فوراً بالزمن المهدوي فهو زمنٌ غير محدود) وفي المحكم، الزمنُ، والزمان هو العصر، والجمعُ أزمنٌ وأزمانٌ وأزمنةٌ. وأزمَنَ الشيءُ، أي طال عليه الزمان، وأزمَنَ بالمكان، أي أقامَ به زماناً. وقيل الدهرُ والزمانُ واحدٌ. وقيلَ إن هذا خطأٌ. وهناك من قال: الزمانُ شهرين إلى ستةِ أشهر، والدهرُ لا ينقطع. وقيل الدهرُ عند العرب يقع على وقتِ الزمان من الأزمنة، وعلى مدةِ الدنيا كلها. وقال رسول الله (ص) لعجوز تحضَّ بها: «كانت تأتينا زمانَ خديجة»، أراد حياتها[2]، والمعلوم أن كلمة زمن أو زمان في القرآن الكريم[3]. بل وردت فيه ألفاظٌ أخرى ذات صلة مباشرة أو غير مباشرة مثل، العصر، الدهر، والوقت.

(1) ﴿قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا﴾ المائدة / الآية 104. ﴿قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُون﴾ البقرة / الآية 170.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج7، بيروت، دار صادر، 2005م، ص60 ـ 61. ولا نجد ذكراً للكلمة (الزمن) في معجم البلدان لياقوت الحموي (ينظر: باب الزاي والميم وما يليهما، م3، بيروت، دار صادر، بدو تاريخ، ص147).

(3) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مصدر سابق، ص334.

لقد مثّل مفهوم الزمان على الدوام المشكل الرئيس القائم بين الفلسفة والتاريخ، إذ لم يعد مفهوم الزمان يمثّل بالنسبة إليهم مقولةً ذهنيةً تأويليةً وافتراضية. بل أصبح بنية معرفيةً خفيةً تنظِّم الصيرورة التاريخية[1]. إن هذا الاختلاف، وربما التقاطع، بين الفلسفة بوصفها جهداً عقلياً ذا أفق واسع، وبين التأريخ، الموثّق بالفعل الإنساني الذي وقع فعلاً أو إفترض وقوعه، يحيلنا مباشرةً إلى قضيةِ الزمن في المهدوية كما سنبين.

وفي اعتقادنا المتواضع أن الطبري، قد طرح فهماً ذكياً للزمن والزمان. فهو يرى أنه ساعات الليل والنهار، وقد يقال ذلك للطويل والقصير منهما. والعرب تقول أتيتُكَ زمانَ الحَجّاج أمير. وتعني إذا الحَجّاج أمير. وتقول أتيتُكَ أزمانَ الحَجّاج أمير. فيجمعون الزمن يريدون بذلك أن يجعلوا كل وقتٍ من أوقات إمارته زماناً من الأزمنة. ويعلّق الدكتور رضوان سليم، على ذلك بالقول: يدل مفهوم الزمن في هذا النص على معانٍ متعددةٍ. منها:

أ ـ الزمنُ، بمعنى المدة، أي الوقت الطويل والقصير على السواء.

ب ـ الزمنُ بمعنى العهد، أو العصر التاريخي لخليفةٍ أو أميرٍ أو وليٍّ من الولاة.

ج ـ الزمنُ بمعنى أزمانٍ وأزمنةٍ، أي تحّقيبُ العهدِ التاريخي إلى أزمنةِ الإمارةِ أو الحكم[2].

على أننا نستطيع أن نقرأ النص على نحو آخر!:

(1) د. رضوان سليم، نظام الزمان العربي، دراسة في التاريخيات العربية الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م، ص15 ـ 16.
(2) المصدر نفسه، ص28.

1 ـ أشار الطبري إلى ساعات الليل والنهار، وهو الزمن الفلكي الذي يمكن حسابه بالساعة أو بأية وسيلةٍ أخرى وقد ورد في القرآن الكريم بألفاظ الليل والنهار.

2 ـ الزمنُ المؤسسي الذي يؤرخ لسلطةٍ معينة (إمارة أو خلافة.. الخ).

3 ـ الزمن الفردي الذي يؤرخ لسيرة حياة شخصٍ معين.

من جانب آخر، فإن الطبري أشار إلى تمييز مهم بين ساعات الدنيا وساعات وأيام الخلق، فاليوم الواحد من أيام الخلق يساوي ألف عامٍ، وتساوي الساعة الواحدة منه ثلاثة وثمانين عاماً.

إن هذه النقطة مهمة أيضاً إذ نستطيع أن نحدد صنفين رئيسيين للزمن:

أولهما: الزمن الإلهي: ولعل أفضل أنموذج له هو الذي ورد في كلام الله تعالى ﴿وَإِنَّ يَوْماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (الحج / الآية47). ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعارج / الآية4). وهذا الزمن إعجازي بالنسبة للإنسان فلا يستوعبه، ولعلّ مثال الفتية أهل الكهف أنموذج واضح إذ ضرب الله على آذانهم في الكهف، 309 سنين ثم بعثهم فتساءلوا بينهم عن مدة بقائهم في الكهف. إنه زمن إعجازي وإن كان محسوباً بالسنوات وبشروق الشمس وغيابها[1].

ومن أمثلة الزمن الإلهي ما ورد في سورة النمل ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾ (النمل / الآية39) ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ (النمل / الآية 40).

(1) تراجع سورة الكهف: الآيات: من 9 ـ 26.

ثانيهما: الزمن البشري، أي الزمن الفلكي الذي ألفه ذهن الإنسان والذي يتعامل به في حياته اليومية ويؤرخ به ما يشاء من الأحداث.

ومن المعلوم أن أحد القضايا التي تثار حول مهدي آل البيت هي تلك التي تتعلق بزمن غيبته ورجعته[1]. وقد رأى الباحث أن يناقش، باختصار، هذا الجانب من المهدوية نظراً لعلاقته بالمشروع ذاته. يرى الدكتور رضوان سليم، منسجماً مع المقدسي وابن خلدون أن (عودة المهدي ـ هي ـ تكرار متوهم للتاريخ وإعادة خرافية لحوادث واقعية) و (هي صورة خرافية لرؤية فلسفية للتاريخ الإسلامي). ويلخص الدكتور سليم رؤية إبن خلدون فيما ذكره المتصوفة (أن النبوة ظهر بها بالحق والهُدى بعد العمى والضلالة. وأنها تعقبها الخلافة. ثم يعقب الخلافة المُلك ثم يعود تجبّراً وتكبّراً وباطلاً. ثم يعقبها الدجل مكان المُلك والتسلّط ثم يعود الكفر بحاله... يشيرون في هذا الشأن لأمر النبوة والخلافة بعدها. والملك بعد الخلافة. هذه ثلاثة مراتب. وكذلك الولاية لهذا الفاطمي كما يسميه ابن خلدون والدجل بعدها، كناية عن خروج الدجّال على أثره والكفر من بعد ذلك[2].

(1) أشرنا في الصفحات الأولى لهذا الكتاب، ونشير الآن أيضاً أننا في دراستنا ـ بحثنا هذا لا نناقش مسألة وجود أو عدم وجود الإمام المهدي ويمكن للقارئ الرجوع إلى الأدلة العقلية والنقلية، وإلى حوار يحتكم إلى العلم والتجريب في (الشيخ نزيه محيي الدين، الحداثوية والقضية المهدوية، إشكالية المنهج والخطاب، النجف الأشرف، مركز الدراسات التخصصية، 1429هـ ، ص20 ـ 35. كذلك راجع: الشهيد محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، النجف، دار النعمان، 1998م. كذلك انظر: إدريس هاني، الإمام المهدي، حقيقة تاريخية أم فرضية فلسفية، حوار غير مكتمل مع أحمد الكاتب، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2011م، صفحات متعددة. كذلك ينظر: متاهات في مدينة الضباب، حوار مع أحمد الكاتب حول الإمام المهدي، المحاورون ـ آية الله محمد السند، آية الله الشيخ علي الكوراني. مركز الدراسات التخصصية في الإمام المهدي، ط1430 ،1هـ ، صفحات متعددة.

(2) د. رضوان سليم، مصدر سبق ذكره، ص181 ـ 182.

ولعلّنا لا نتطاول إذا قلنا أن في سيرة ابن خلدون، مع علمه الجم ومكانته المميزة، سُبّةً من نفاق. فهو إذ يتكلم عن الدجل على نحوٍ يشكك من خلاله بـ (الفاطمي) فإنه أيضاً يدافع عن المهدي ابن تومرت وعن صدق إمامته وصحة دعوته بطريقة لفتت نظر الأستاذ، عبد الله عنان، الذي ذكر مصلحة ابن خلدون الشخصية في مديح ابن تومرت إذ أنه وعائلته عاش برعاية بني حفص. فلم يكن من المعقول أن يطعن ابن خلدون في مهدوية (ابن تومرت) التي ترتب عليها قيام الدولة الموحّدية[1]، والواقع إننا نستطيع أن ننظر إلى التسلسل الذي يبدأ تاريخياً بالنبوة وينتهي بالمُلك والتسلط والكفر. بصورة أخرى. حيث يمكن النظر إلى النبوة بوصفها يوتوبيا واقعية مستقبلية، أدخلت عليها المؤسسة السياسية الحاكمة، الملوك والأمراء، ما أدخلت عليها، حتى أصبحت آيديولوجيا سلطوية لا علاقة لها بالدين الإلهي ـ المحمدي إلا علاقة شكلية أُريد منها خلق وعي زائف لدى الناس ـ المسلمين بأحقيتها، وإن المهدوية هي عودة إلى روح النبوة الحقيقي الذي يتمثل بعبارة (ليملأها قسطاً وعدلا بعدما مُلئت ظلماً وجورا...). وبالتالي فإن الزمن المهدوي ليس وهماً، بل هو زمنٌ، يعكس الإعجاز الإلهي الذي يتعدى قدرة ذهن الإنسان، الذي تطبّع بشروط الزمن الفلكي. هو زمنٌ قد يضاهيه من حيث المعنى زمنُ (الخضر)، وزمن أهل الكهف، وزمن النبي يونس، وغيرهم[2].

---

(1) د. محمد أحمد إسماعيل المقدم، المهدي، الرياض، دار طيبة، 2004م، ص423 وما بعدها، حيث يورد مواقف مماثلة لابن خلدون. وكان طه حسين قد ذكر أن ما يسيطر عند ابن خلدون هو فكرة الأنا (ينظر: ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت، دار الطليعة، 1981م، ص18).

(2) د. بكري خليل، الآيديولوجيا والمعرفة، مصدر سبق ذكره، ص191.

وبعودة إلى ابن خلدون نجد أنه ربط بين نجاح الدولة وبين العصبية، وهي ليست من المصطلحات التي ابتكرها ابن خلدون بل كانت شائعة الإستعمال بعد الإسلام الذي صرف معناها إلى الدلالة على التنازع والفرقة والإعتداد بالأنساب، مقابل الدين الذي يدعو إلى الوحدة والتآخي.

والعصبية عند ابن خلدون إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم مهلكة[1].

على أن الدكتور محمد عابد الجابري يرى: «أن التعصب يعني التجمّع ولكن ليس التجمّع الحسي بل التجمّع المعنوي، إنه شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العُصبة التي ينتمي إليها[2]. وبذلك يمكن القول إن ابن خلدون استعمل العصبية بمعناها الشائع، دون الاهتمام بالمضمون المعنوي والنفسي، معتقداً أن الإمام المهدي لا عُصبة له. والواقع أن عُصبة الإمام المهدي معنوية نفسية قاعدتها عقيدة الانتماء لأهل البيت والالتزام بها حدّ التضحية بالنفس من أجلها. وبذلك يمكن القول أن شرط (العصبية) متوفر ولكنه ليس بالمعنى الخلدوني الضيق.

لقد عُرِّف الزمن بكونه مقداراً للحركة وبذلك فإن له صلة وثيقةً بالمكان[3]. وهذا يقودنا إلى الغيبة، فهي حركة، زمنٌ إلهي، في اللامكان، أي أنها حركةٌ لا تقيدها الجغرافيا، أو هي زمنٌ غير مستوعَب في مكانٍ محددٍ معروف.

---

(1) د. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، بدون تاريخ، ص251 ـ 257.

(2) المصدر نفسه، ص253.

(3) د. كريم محمد حمزة، استخدام الوقت، مصدر سبق ذكره، ص22.

يوصَف الإمام المهدي عادةً بكونه (صاحب الزمان) والصاحب، المعاشر، والصحَابة، الأصحاب. والصحَابةُ، مصدرُ قولك صاحبَك الله، وأحسن صحابتك. والمُصحَب المستقيم الذاهب لا يتلبث[1]. فهل في جملة (صاحب الزمان) ما يعني أن الإمامة يواصلُ صحبتِهِ للزمان؟ ذاهبٌ إلى هدفٍ معينٍ لا يتأخر عنه؟ أم أن في الصحبة معنىً يوحي بالملكية كأن يقول المرء أنه صاحبُ كذا وكذا.

استذكار

وباستذكار إطارنا المرجعي المستمد من كارل مانهايم فإن الآيديولوجيا بحكم طبيعتها المحافظة ودفاعها عن الوضع القائم وإيجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة، فإنها نظامٌ فكري ثابت ودفاعي[2]. وبالتالي نستطيع القول أن زمنها ـ الآيديولوجيا ـ فلكي تقليدي يفتقر إلى الأفق المستقبلي. وطبقاً ل ـ بلوخ، فإن الآيديولوجيا حين تتخطى زمانها وعصرها والنفاذ إلى ما هو مستقبلي فإن ذلك تعبير عن العنصر الطوباوي فيها[3]. ولأن الآيديولوجيا تتكون من تمثلات (أساطير وصور وأفكار) طبقاً لألتوسير فإن زمنها ماضوي، ولأنها تعبّر عن مصالح السلطة والنخب المهيمنة فإنها ذات طابع محافظ. بالمقابل فإن لليوتوبيا رسالة عظيمة تفسح مجالاً من شأنه أن يمكّن من مقاومة الاستسلام السلبي للواقع كما ذهب كاسيرر[4].

(1) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ص200 ـ 201.
(2) مانهايم، الآيديولوجية والطوبائية، مصدر سبق ذكره، ص13.
(3) د. بكري خليل، الآيديولوجيا والمعرفة، مصدر سبق ذكره، ص191.
(4) المصدر نفسه، ص191.

إن ما يتعلّق بالماضي يؤول إلى الذاكرة فيما يكون المخيال والإرادة ساحة لما هو مستقبلي[1]. لقد تمحور جهد العباسيين في العقود الأخيرة من عمر الدولة على الحفاظ على السلطة، وقد تطلّب ذلك الدخول في صراعات المصالح على نحوٍ دموي، وراحوا يهتفون بالرموز الخارجية الشكلية (بناء القصور) والإستقواء بالآخرين وإثارة إشكالات فكرية وعقائدية تستهدف صرف وإلهاء العقل الجمعي للأمة.

اليوتوبيا لا تفتقر للمصلحة، لكنها مصلحةٌ ذات قداسة، ومضمون اجتماعي عادل ومناوئ للظلم. الزمن اليوتوبي ثوريٌ لا يتخلّى عن الماضي، لكنه في الوقت ذاته يرسم من خلال مثالياته وقيمه العالمية صورة المستقبل.

(1) د. بكري خليل، الآيديولوجيا والمعرفة، مصدر سبق ذكره، ص191. ولعلّ من المفيد التذكير بأن الخلافات الفكرية حول مفهومي الآيديولوجيا واليوتوبيا قد تفضي إلى آراء متباينة في تحديد علاقة المفهومين بالزمن.

ثانياً: الغيبة

إذا كان الزمن محسوباً بالحركة ـ أو بالفعل من زاوية اجتماعية، فإن غيبة الإمام حركةٌ غير خاضعة للحواس في حيزٍ غير محدود، فهو غير مرئي للعموم وإن كان كذلك للقلة القليلة من الموالين[1]، كما يرد في بعض الروايات[2]. الغيبة سردٌ خفيٌ للفعل. وتعبير عن وجود خارج الرؤية الاجتماعية. فالإمام، في غيابه فاعلٌ، وحياته سلسلة أفعال لا تطالها الحواس، لكنها إذ تبلور ولاء المريدين في موقف انتظار عصيب، أفقه المستقبلي، هو الفرج المنتظر، فإن الموقف ـ حتى اليوم ـ ثابت مع تغير المنتظرين رغم أن آلافاً من الناس ماتوا وولد غيرهم، ليدخلوا دائرة الانتظار من جديد.

الغيبةُ من الغيب. والغيب الشك. وهو كل ما غاب عنك. (يؤمنون بالغيب) يعني يؤمنون بما غاب عنهم مما أخبرهم به النبي من أمر البعث والنشر والجنة والنار. والغيب أيضاً ما غاب عن العيون وإن كان محصّلاً في القلوب أو غير محصل[3]. ولعلّ ذلك هو من أهم مميزات غيبة الإمام، فهو غائب عن العيون لكنه محصّلٌ في القلوب. فهو يمثّل (الغيبةُ الحضور)،

(1) توجد هناك بعض النصوص التي تنفي إمكان مشاهدة الإمام في زمن الغيبة الكبرى (من ادعى الرؤية ـ المشاهدة ـ فكذّبوه. ينظر: محمد تقي أكبر نجاد، موسوعة توقيعات الإمام المهدي، لبنان، دار الرسول الأعظم، 2011م، صفحات متعددة). إلا أن هذه النصوص يمكن أن تُحمَل على معنى. استحالة مشاهدة الإمام بعنوانهِ ـ كإمام معصوم معرّف ـ وإمكان اللقاء به بغياب العنوان وعدم معرفته.

(2) ينظر: حول من التقى الإمام: الشيخ أبو طالب التحليل التبريزي، من هو المهدي؟ قم، مؤسسة النشر الإعلامي، 1425هـ ـ ، ص471 وص535. كذلك ينظر: محمد تقي أكبر نجاد، موسوعة توقيعات الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص387 ـ 444.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ج11، ص105 ـ 106.

الغيبةُ بمعيار الحواس والحضور بمعيار الولاء الروحي والعقائدي. فالانتظار فعلٌ وليس استكانة يائسة. بل هو الأمل والمرتجي. ولذلك فإن الموالي أو المؤمن لابد أن يعبر عن انتظاره بأفعالٍ وواجبات[1].

وقيل كل مكانٍ لا يُدرى ما فيهِ فهو غيبٌ كذلك الموضع الذي لا يُدرى ما وراءه. وتَغَيّبَ أي سافرَ. والمغايبة خلاف المخاطبة[2]. الإمام غائبٌ. بل له غيبتان صغرى وكبرى. والغيبُ سرٌ وغموضٌ ودهشةٌ، وحثٌ على المعرفة، وكشف المستور، لأن الإنسان مطبوعٌ ومجبولٌ على الفضولِ والرغبةِ في اكتشاف المجهول. والغيبةُ حيرةٌ، والحضور كشفٌ ووضوح.

الغيبةُ عنصرٌ في معظم الحركات المهدوية. فالموعودُ في المسيحية غائبٌ، وفي الهندوسيةِ كذلك كما أن بوذا الخامس في البوذية غائبٌ لكنه جاهز للظهور، وتُخبر الزرادشتية بمجيء الموعود مع الأبطال الأسطوريين[3].

الغيبةُ إذاً ليست غياباً، وليست انسحاباً بالمعنى السلبي المستكين، بل هي تواري عن العيون فلا يرصد صاحبها عدو، إنها غيابٌ يخالط الحضور، بل هي الحضور ذاته متخفّي عن الأعين.

---

(1) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أفضل العبادة انتظار الفرج». (انظر مصادر الحديث في مؤسسة المعارف الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص529). كذلك ينظر: العلامة محمد تقي الأصفهاني، وظيفة الأنام في زمن غيبة الإمام، قم، مطبعة أنصاريان، 2010م، ص15 ـ 35.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ج11، ص107 ـ 108.

(3) تراجع تفاصيل أخرى في: مجموعة من الباحثين، في انتظار الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، صفحات متعددة. وفي الثقافة الإسلامية كما أسلفنا نماذج متعددة ولعلّ في سياقها غياب ذي القرنين الذي كان عبداً صالحاً جعله الله حجةً على عبادهِ فضربوه على قرنه فغاب عنهم زماناً.. ثم ظهر ورجع إلى قومه. (تنظر تفاصيل حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله) في، مؤسسة المعارف الإسلامية، معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص329).

إن قراءة معاني الغيبة تظهر أن الحضور كان مقدمةً لها، وأن الظهور سيكون خاتمتها، وإذا كان الحضور معلوماً فإن الظهور مجهول، فإن ولادة الإمام المهدي كانت امتداداً لسلسلة الأئمة، وهو امتداد محكوم بمعايير وصية السلف للخلف، بمعنى أنه جزءٌ من آيديولوجيا الإمامة الشيعية التي تتجنّب السلطة القائمة، وإن لم تتردد في نقدها، وتحاول أن تحمي وجودها من عنف ومن محاولة الآيديولوجيا المهيمنة القضاء عليها، أو مصادرة تأثيراتها.

ولادة الإمام المهدي جزءٌ من مشروع التواتر الاعتيادي والتواصل للزعامة الإمامية. أما الغيبةُ فهي تحولٌ في آيديولوجيا ذلك التواتر والتقليد، القائم على المعاينة والتواصل المباشر، والحضور في حياة الأمة. الغيبةُ عنصرٌ آيديولوجيٌ جديد، سمته الأساسية غيابُ القائد عيناً وحضوره روحاً وتأثيرا. إنها الآيديوتوبيا!!، لأنها تهيء لمرحلةِ الانتظار اليوتوبي لمشروع التغيير الشامل. ولذلك كان انتظار المهدي (عجل الله فرجه) لا ينفصل عن مشروعه، بل إن الانتظار هو عملية تنشئةِ وتهذيبِ وتدريبِ المؤمنين، تهيئتهم لأدوار مستقبلية قد لا يدركونها في حياتهم، بل قد يدركها من سيأتي بعدهم.

الحضور والغيبة والظهور هي سلسلة الآيديوتوبيا التي لا تمثل سيرة حياة الإمام فرداً، بل سيرة حياة الجماعة الشيعية المهمّشة ـ المضطهدة، بل المهددة في وجودها. وستحكي الصفحة الآتية عن سلسلة مراحل الآيديوتوبيا في ثلاثية الغيبة، الحضور، الظهور.

الفصل الرابع

العوامل الذاتية والموضوعية للغَيْبَة

المبحث الأول

عوامل الغيبة

تمهيد

لماذا الغيبة؟ لا شكَّ في أن كثيرين قد يطرحون على أنفسهم أو يسألون علماءهم ومثل هذا السؤال، مشروعٌ حينما يصدر عن رغبةٍ في المعرفة، أو حين يكون مدخلاً أو مقدمةً لليقين. إن إجابات الأئمة عن السؤال، تنحو باتجاه غموضٍ مقصودة وحذر[1].

ولعلّ الغيبة لم تدهم المشروع المهدوي، بل تقدمها تمهيدٌ للأئمة من خلال رواياتهم والإخبار بها عن هذه الغيبة ولاسيما الإمام الحسن بن علي العسكري، الذي مهدّ لغيبة الإمام. لعلمه أن مسؤولية التمهيد لغيبة ولده لها مدخلية في أن البشر اعتادوا الإدراك والمعرفة الحسية، ومن الصعب

(1) جاء في بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج2، بيروت، مؤسسة الوفاء 1403هـ، ص91. عن الإمام الرضا: «ما كلُّ ما يعلن يقال. ولا كل ما يقال حان وقته. ولا كل ما حان وقته حضر أهله». وينقل عن الإمام الصادق قوله: «إن لصاحب هذا الأمر غيبةً لابد منها (أي غيبته حتميةً ولا مفر منها) لأمرٍ لم يؤذن لنا في كشفه لكم، ووجه الحكمة في غيبته، وجه الحكمة في غيبات من تقدمه من حجج الله تعالى ذكره». إن وجه الحكمة لا ينكشف إلا بعد ظهوره كما لم ينكشف وجه الحكمة، لما أتاه الخضر من خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار لموسى، إلا وقت افتراقهما (كامل سليمان، يوم الخلاص في ظل القائم، مصدر سبق ذكره، ص 94. وينظر أيضاً: البحار، ج 52، ص91). على أن ذلك لا يتعارض مع مشروعية البحث عن العوامل الظاهرة التي يمكن الاستدلال عليها عقلاً أو نقلاً.

على هذا الإنسان المعتاد على المعرفة الحسية أن يتجاوز هذه المعرفة إلى حيّز التجريد بالمرة. ولم يكن مجتمع الإمام العسكري بسامراء يسمو إلى عمق هذا الإيمان التجريدي وسمو فكرته، خاصة وأن غيبة الإمام حادثٌ لا مثيل له في تأريخ الأمة الإسلامية. وهنا لابد من القول بأن الإرهاصات المسبقة والنصوص الكثيرة المتوالية التي جاءت تبشر بالإمام المهدي مبتدئة بأحاديث النبي والأئمة من بعده وإن كانت متواترة وصحيحة وإن رواها مؤلفو الصحاح وهم معاصرون أو متقدمون على هذه المدة بمن فيهم البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل. نقول وإن كان لكل هذه النصوص والتبليغات، أثرها الكبير والفاعل في ترسيخ فكرة الانتظار، فإن هذه النصوص ليست أكثر من عونٍ للإمام لكي يقنع الناس بالإيمان بالغيبة من ناحية ويبرهن للناس تجسيد الغيبة في ولده المهدي من ناحية أخرى. هذه الحقيقة النفسية وملابساتها كانت تلح على الإمام العسكري أن يبذل كل الجهد لتخفيف وقع الصدمة على الأمة وتذليلها، من خلال تهيئة أذهان الأمة لاستقبالها دون رفضٍ أو إنكار.

وإذا عطفنا على ذلك، تلك الظروف والمعاناة الصعبة التي عاشها الإمام العسكري وأصحابه من قبل الدولة العباسية، وضرورة العمل والتبشير لفكرة المهدي الثورية، والتي كانت تعبّر في منطق الحكام عن أمرٍ مهددٍ لكيانهم وخروجاً على سلطانهم[1].

(1) ينظر في هذا السياق:
عادل الأديب، سيرة الأئمة الإثنا عشر، دراسة وتحليل، الدار الإسلامية، بيروت، بدون تاريخ، ص247 ـ 261، علي محمد علي دخيل، الإمام المهدي، ط2، بيروت، دار المرتضى، 1983م، ص133 ـ 137، باقر شريف القرشي، حياة الإمام المنتظر، مجمع الذخائر الإسلامية، مكتبة الإمام الحسن العامة، ط1، 1427هـ، ص134 ـ 140.

ومن أجل تدوين أهم العوامل التي وردت مؤشرةً لسياق النصوص الواردة في الأدبيات المهدوية والتي تؤشر للأحداث التاريخية التي أحاطت بالإمام المهدي منذ ولادته وصولاً لغيبته، بالنقاط الآتية:

أولاً: عوامل حذر وخوف على الإمام، ذاته كإنسان، يتواصل من خلاله عقد أو سلسلة الإمامة، ومن المعلوم وكما سنشير فيما بعد، أن هناك مخاطر يمكن أن ينشأ عنها إنقطاع لتلك السلسلة لحساب أو لمصلحة السلطة. ويعتقد العلويون أن الأئمة كانوا دائماً هدفاً للتصفية من جانب العباسيين حتى حين تبدو العلاقة بين رمز السلطة والإمام جيدة كما حدث بين الخليفة المأمون والأمام الرضا.

ثانياً: عوامل تتعلق بضرورات إعداد المجتمع وتهيئته لتقبل مشروع التغيير لاسيما وأن الموالين للأئمة كانوا يدركون أنهم لم يطرحوا يوماً فكرة إستلام السلطة أو الدخول في صراع مباشر مع السلطة القائمة. بل على العكس من ذلك، كانوا يجتهدون في أن لا تكون لهم أدوار سياسية معلنة يمكن أن تجعلهم هدفاً للإنتقام والإيذاء. يتضمن ذلك الإعداد من جانب آخر، تهيئة المجتمع لغيبة طويلة غير محدودة من خلال غيبة قصيرة، أي في زمن فلكي، يمكن للإنسان أن يستوعبه وأن يتفاعل معه، وإن كان ذلك من خلال وكلاء عن الإمام في غيبته الصغرى. ومع إن لصنفي هذه العوامل، تداخلٌ وتفاعل، فإن هذا التصنيف يمكن أن يعين الباحث على استعادة بعض الأحداث كتاريخ سجل ولادة الإمام وما أحاط بها من مخاطر وتعقيدات، كما يمكن أن يوفر للباحث فرصة التفسير السوسيولوجي لتلك الأحداث ورموزها.

إن المساحة المتاحة لهذا الكتاب لا تستوعب كلما يمكن أن يقال.

غير أن بعض الأسئلة لابد أن تجد جواباً. لقد أشرنا إلى أن الأئمة، وربما بعد الإمام الصادق لم يدخلوا في صراع علني مع السلطة. وهذا لا يعني أنهم بذلك أضفوا مشروعية على الدولة العباسية، كما لا يعني أنهم ترددوا أو قبلوا الجلوس على التل، لكنهم أدركوا أن آيديولوجيا السلطة تبرر استعمال كل أشكال العنف ضدهم.

وإن أيام التسالم والهدوء التي شهدتها العلاقة بين المأمون والإمام الرضا، وبين المعتصم والإمام الجواد، لن تستمر، لاسيما وأن كتب الشيعة على وجه الخصوص تشير إلى أن كلاً من الإمامين المذكورين قد قُتلا بالسُم[1]. والواقع أن مراجعة لمسألة ولاية العهد بالخلافة من المأمون إلى الرضا ومثلها للجواد من المعتصم، كانت تجد غضاضة في نفوس النخبة العباسية التي ترى أن سلطتهم هي (أمرٌ ملّكناه الله). فكانوا يستذكرون صراعاتهم مع البيت العلوي.

إن التبرير (الإلهي) للسلطة العباسية هو أحد العناصر التبريرية الأساسية في آيديولوجيتهم، ولذلك فهم يعدون أي تداخل معهم عليها بمثابة (نزع العز الذي ألبسهم إياه الله).

كان الأئمة في المدينة على بعدٍ من مركز السلطة. ويبدو أن أيام التسالم قد بدأت بالنفاذ!!، إذ بعد أن مات المأمون وولي المعتصم سنة (218هـ) بدأت أولى بوادر الصِدام. فقد كتب الخليفة إلى الإمام الجواد يطلب حضوره إلى بغداد، حيث توفي فيها على نحوٍ غامض. وفي عام (220هـ)

(1) يمكن مراجعة: الشيخ محمد حسن آل ياسين، الأئمة الاثنا عشر،ج2، مصدر سبق ذكره، ص302.

أصبح علي بن محمد الهادي إماماً وكان في المدينة آنذاك. وكان المعتصم قد ولي الخلافة سنة (218هـ) ـ وتوفى سنة (227هـ). ويبدو أن قراراً مثيراً للشك مبرراً للحذر، قد جعل الزعامة العلوية على حال من التشاؤم. إذ أمر المعتصم بإجبار الإمام الهادي على السفر إلى سامراء وفرض عليه الإقامة الجبرية وقيل أن حياته انتهت أيضاً بالموت سُمّاً[1].

إن حياة المعتصم حافلة. ولعلّ أوضح معالمها تقريبه للأتراك إلى حد أنه بنى سامراء لهم، مبتعداً عن بغداد، محاولاً الابتعاد عن الإشكالات التي انطلقت من قضية خلق القرآن، وإصابة الأمة بمقتل خطير، إن سيرته تفصح عن قوة بدنية وشجاعة في الحرب، مع نقصٍ في العلم وسذاجة في الحكمة.

وفي سنة (232هـ) ولي المتوكل، ومن خلال سلوكه ومواقفه تجلّت صفة التنكيل العنيف ضد الجماعة العلوية، إذ استهدفت أشد رموزها تقديساً، واحتراماً وهو الحسين بن علي بن أبي طالب، مع أن العلويين في سامراء وصفوا بكونهم (لا يؤيدون الثورات المسلحة) إذ أن (معارضتهم فكرية سلمية). ولم يذكر للمعتصم والواثق موقف متشدد من العلويين الذين لم يزّجوا أنفسهم في قضية خلق القرآن[2].

لقد جيء بالإمام الهادي وأسكن في خانٍ مكتظٍ بالفقراء والمساكين ممن همّشهم المجتمع، وبالمقابل كان للأغنياء قصورهم الفارهة وإقطاعاتهم

(1) ينظر: أبو بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصدر سابق، ص333، وما بعدها، والإمام الشيخ محمد حسن آل ياسين، الأئمة الإثنا عشر، ج2، مصدر سبق ذكره، ص325.
(2) د. صالح أحمد العلي،سامراء، مصدر سبق ذكره، ص141.

الواسعة. يذكر الدكتور جواد علي، أن الخليفة (ويقصد المعتصم) «نقل أهل البيت من مقامهم الرئيسي من المدينة إلى بغداد، حيث تم إخضاعهم لرقابة صارمة، وكان على الأئمة الأخيرين، أن ينتقلوا إلى مقامهم الجديد في سامراء وأن يعيشوا فيها وكأنهم في سجنٍ كما فرضت عليهم مراقبة شديدة»[1].

لقد أدت مثل هذه الأوضاع إلى إنعزال الأئمة خوفاً من أن تكون لهم علاقة مع الناس وهكذا كان الإمام العاشر وأبنه الإمام الحادي عشر، يتجنّب كل اختلاط بعامة الناس، حتى أنه يروى كان له ستار يحجبه عن أتباعه حتى لا يتمكنوا من رؤيته. ولم يكن الناس يرون رؤيته إلا عند ذهابه إلى الخليفة. وقد أراد المسعودي (في كتابه، إثبات الوصية) أن يربط تصرف هذا الإمام باختفاء الإمام الثاني عشر فيقول «لقد فعل الإمام الحادي عشر ذلك ليتعود الشيعة على اختفاءهم وعدم رؤيتهم[2].

على أن حرص الإمام على تجنّب مخاطر السلطة وتهديدها واضطراره للاحتجاب عن الناس حذراً، لا ينفي حضوره في ضمائر الناس وفي مجمل حياتهم اليومية وعباداتهم وطقوسهم، إذ أن تفاعلهم المباشر مع الإمام أو غير المباشر من خلال وكلاءه يتطلّب دفع مبالغ الخُمس والاستفسار عن

(1) يقول الدكتور جواد علي: لا يقوم التنظيم الكامل للشيعة وعلى رأسهم الإمام ونوابه بمثابة دولة داخل الدولة، إلا في حالة من السرية التامة، فالحكومة تخشى خطر الشيعة وتستعمل جهازاً واسعاً من المخابرات (العيون) ومع ذلك لم تكن هناك مؤسسة واحدة لم تتسرب إليها الخلايا الشيعية.. وكان على الإمام أن يقبل بمراقبة السلطة له، وكان الجواسيس يحيطون عند كل خطوة يخطوها. يراجع: الدكتور جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثنا عشرية، النجف الأشرف، مكتبة طريق المعرفة (الطبعة الأصلية منشورات دار الجمل)، 2005م، ص15 ـ 16.

(2) د. جواد علي، المصدر نفسه، ص64 ـ 65.

القضايا المتعلقة بالعقيدة وكل ذلك يعني أن الصفة الكاريزمية للإمام ماثلةٌ للعيان من خلال حضوره الرمزي أو الفعلي، كسلطة ضبط وتوجيه وقيادة. تتضمن مقولة الميدان الاجتماعي في علم الاجتماع، إشارة إلى التنظيم الذي تنعقد فيه التفاعلات بين علاقات السلطة والسيطرة.

وفي هذا السياق يشير علماء الاجتماع السياسي إلى ما يسمونه منظومات الرهان سواءٌ أكانت اقتصادية أو رمزية[1]، ومن المعلوم أن هذا المجال أو الميدان الاجتماعي للصراع كان بمثابة ظواهر كامنة. إذ من الجانب الاقتصادي ترفض السلطة أن يتلقى الإمام أي عوائد مادية (من الخُمس)، كما أنها ترفض أن يكون له مجلسٌ علني يرمز إلى سلطة مناوئة. ولذلك بدت ولاية العهد للمأمون، وكأنها محاولة (سلمية) ظاهرة لتوحيد السلطتين العلوية والعباسية، لكن المحاولة انتهت باستشهاد الإمام.

إن ذلك الميدان الاجتماعي حيث الصراع بين السلطتين الرسمية وغير الرسمية!، خفيٌ، لكنه شديد، كان يقتضي دائماً تصفية الإمام بوصفه الكاريزما العلوي الظاهر الذي يمارس سلطته على أتباعه بحذر والذي لا يملك، مثل الخليفة، سوى سلطة العقيدة وما تعنيه من حقٍ يراه العلويون في مواجهة باطل السلطة العباسية.

إن إجبار الإمام الهادي ومن بعده الإمام العسكري على السكن في ذلك الخان الذي أسلفنا الذكر عنه، أو السرداب، قد أريد منه تحقير الأئمة في مقابل بلخ رموز السلطة، ورؤيتها الآيديولوجية الطبقية، إلا أن ذلك

(1) فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت، مجد، 2006م، ص50 ـ 52.

عبّر في الوقت ذاته عن حقيقة أن الزعامة العلوية، هي على مسافة تجنّبٍ واسعةٍ مع السلطة ورموزها وإنها في الوقت ذاته تجد نفسها قريبةً من الفقراء والذين همشتهم السلطة. ومن الغريب أن قصور الخلفاء وقوادهم قد أندرست، وبقي ذلك السرداب الذي يقول عنه الأربلي في كتابه كشف الغمة «المرضى واليائسون والمطاردون والمضطربون داخلياً، يجدون فيه ملاذهم الأخير».[1]

ويبدو أن هذا السرداب هو الجزء الوحيد الذي بقي من مسكن الإمام وظن بعض الكتاب أن الشيعة يقدسونه لأن الإمام المهدي اختفى فيه، وهو ظن خاطئ. إذ تقديسهم مصدره أن السرداب هو بقية مسكن الإمام.

وهنا، بعد التوصل لهذا السياق علينا أن نؤشر لمقاربةٍ نظريةٍ، يمكن الاستفادة من خلالها، من رؤية ماكس فيبر لإيضاح ذلك الصراع[2]. يمثل

(1) د. جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثنا عشرية، مصدر سبق ذكره، ص80.

(2) هنا تجدر الإشارة إلى، أن هناك أربعة إسهامات من أولئك الرجال الأوائل الذين، على ما أرى، يهيمنون على تفكيرنا إلى حد الاختناق، فدراسة دوركهايم لطبيعة المقدس، ومنهجية فيبر في الاستيعاب والفهم، والتوازي الذي أقامه فرويد بين الطقوس الفردية وتلك الجماعية، واستكشاف مالينوفسكي للتمييز بين المعنى الديني والمعنى العام، ويبدو أن هذه الإسهامات هي أصبحت من الحتميات المعرفية في اتجاه اجتماع الدين، غير أن الباحث يرى أن بناء أطرٍ نظريةٍ تستند إلى وعيٍ بحقيقة الدين ومظاهره ورموزه ومعانيه، إنما تستمد من واقع البيئة المعيشة لأي دينٍ أو رموزٍ أو معنىً، في أي وسط مجتمعي. وعليه ففي البناء النظري لعلم اجتماع إسلامي نلحظ أن الدين هو مركب كلي يؤثر على حركة الأفراد ويوجه الجماعات، فهو إذاً ليس كما يذهب، تيلور من أنه جزءٌ من مفهوم الثقافة، لأن الدين قد يبدو كلياً لثقافة أمة ما. فلابد أن نقرر في دراساتنا في الاجتماع الإسلامي خصوصية تحكي عن دور الدين في مجتمعاتنا بنحوٍ منهجي يقارب العلم ويحفظ للدين حضوره من جهة، ويعزز سمات البحث والنقد الموضوعي من جهة أخرى. وكما لا يخفى فإن الأطر النظرية والمفهومات إنما هي نتاج قراءاتٍ منطقيةٍ لظواهر تتلازم فيها المعاني والرموز بالأفراد كفواعل، لتشكل جميعاً ظاهرةً مجتمعيةً.وفي هذا السياق ونحو تأكيد هذا النقد في الدراسات الاجتماعية ـ علم

الإمام سلطةً كاريزمية تقوم على الاعتقاد المطلق بقدسيةٍ معينةٍ أو استثنائية لبطولة أو لصفات غير عادية تفوق الشخص العادي[1].

إن هذا التعريف ينطبق تماماً على شخص الإمام وسلطته التي تطرح بوصفها امتداداً لسلطة رسول الله (ص) وتعبيراً عن الانتساب إليه. أما السلطة العباسية فهي سلطةٌ بدأت بالدعوة لآل محمد، كما هو معروف، إلا أنها لم تتوقف عن التنكيل بأهل البيت (آل محمد). فهي سلطة الأمر الواقع، المستمدة من القوة وليس من العقيدة!. وللقوة مؤسساتها الأمنية ورموزها وضوابطها ورهاناتها.

فالخلافة بوصفها مؤسسة ملكية تحتكر القوة وتبررها الآيديولوجيا المعززة بالجيش وبجهاز إداري يقوم على الولاء الشخصي[2].

لقد كان الإمام حتى حين يحتجب، فإنه يبقى رمزاً لقيادةٍ كاريزميةٍ ظاهرة، وهو رأيٌ يتيح لنا أن نربط بين المهدوية ومفهوم الكاريزما من خلال ما نسميه بكاريزما الغائب، الذي نجده في كل الحركات المهدوية إلا أنه في المهدوية الشيعية يعبر عن تواصل قوة العقيدة في مؤسسة الإمامة رغم أنه غير حاضرٍ على مسرح الأحداث بشكل مباشر أي من خلال وكلائه في الغيبة الصغرى أو بشكل غير مباشر في غيبته الكبرى.

اجتماع المعرفة ـ يمكن مراجعة. جيوفاني بوسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، بيروت، مجد، 2008م، ص34. كذلك ينظر: أ. د. محمود الذوادي، المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، بيروت، مجد، 2010م، ص23 ـ 35. كذلك ينظر أيضاً: د. يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق: أ. د. خليل أحمد خليل، الجامعة اللبنانية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003م، ص29 ـ 40.

(1) نخبة من أساتذة علم الاجتماع، دراسات في علم الاجتماع المعاصر، الإسكندرية، دار المعرفة، 2004م، ص188 ـ 196.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص211 ـ 212.

وهكذا كان الإمامان العاشر والحادي عشر يعيشان وضعاً صعباً تفاقم بكل مخاطره مع مجيء المتوكل إلى سدة الخلافة، وقد أمر بهدم قبر الحسين سنة (236هـ) أي بعد أربع سنوات من تنصيبه. وكان الوضع السياسي في زمن المتوكل يفتقر إلى الهدوء ويعج بالمخاطر، إذ وجد المتوكل الترك مسيطرين على الإدارة والسياسة فحاول أن ينقل العاصمة إلى دمشق أو إلى الماحوزة (شمال سامراء) ولكن أخفق في مسعاه (وساعد الأتراك في ذلك). تخليط الخليفة في أمر العهد وانقسام العائلة المالكة على نفسها.. وقد تلى قتل المتوكل فوضى سريعة دامت تسع سنوات، حكم فيها أربعة خلفاء وكانت مدة محنة للدولة العباسية مقابل ذلك يقول الدكتور عبد العزيز الدوري «إن العلويين رغم الضربات العسكرية التي أصابتهم في العصر العباسي الأول بقيت مبادئهم حيّةً وازداد انتشارها على مر الأيام[1].

كان المتوكل أن يجدد الآيديولوجيا العباسية التي شوّهها إلى حدٍ كبير تدخل الأتراك وتعاظم نفوذهم، إلى جانب ضعف الخليفة بوصفه رمز السلطة.

بدت محاولات المتوكل وكأنها استعادة أو محاولة استعادة لمضمون الآيديولوجيا العباسية منذ، بل وقبل هزيمة الأمويين، وهي الدفاع عن (السُنة)، والتخلص من ملامح ومؤشرات الانقسامات العقائدية فيها، إلى جانب إعلام وإطلاق موجة العداء ضد من يوصفون بأعداء تلك الآيديولوجيا. وبذلك تصرّف المتوكل باتجاهين:

---

(1) د. عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، مصدر سبق ذكره، ص15ـ 16. (وغريب هذا الرأي من الدكتور عبد العزيز الدوري، بعد ما عرفناه وبالمصادر، من أوضاع العباسيين وما أحدثوه في سامراء، وما آلت إليه الأحوال فيها، فأين بقاء المبادئ وانتشارها على مر الأيام، كما يقول الدوري).

الأول: إعلان حرب عقائدية على المخالفين، لاسيما على المعتزلة والشيعة، من خلال ملاحقة مفكريها وقادتها وإزالة رموزها. وقد استتبع ذلك إنهاء فتنة خلق القرآن.

الثاني: محاولة استعادة السلطة من الأتراك لإظهار أن سلطة بني العباس هي مكرمة من الله لهم حصرياً، وليس لأي طرفٍ حق في منازعتهم ذلك الحق، ومن المعلوم أن المعتزلة نجحوا في احتواء الخلافة منذ عصر المأمون، كما نجح الأتراك في احتوائها على عصر المعتصم. وكان للمعتزلة مواقف إيجابية مع العلويين منذ أن تتلمذ، زيد بن علي ـ زين العابدين ـ على واصل بن عطاء، ولذلك اشترك المعتزلة مع الزيدية في الثورات التي قام بها محمد ذو النفس الزكية وأخوه إبراهيم ضد المنصور الذي لم يتورع عن البطش بالزيدية والمعتزلة على السواء[1].

لكن المتوكل الذي قيل أنه مسرفٌ في الشراب وله أربعة آلاف جارية، يعبّر في سلوكه عن تناقشٍ شديد. فهو قد قرّب الفقهاء من أهل السُنة، كما يذكر الدكتور الدوري، لكنه في الوقت ذاته كان شديد البذخ، فصرف أموالاً طائلةً على القصور، كما أنه أعلن الحرب على المعتزلة ونهى الناس عن الكلام في مسألة خلق القرآن. غير أن سياسة المتوكل صحبها إضطهاد للمذاهب الأخرى، إذ تشدد في مطاردة العلويين وأنصارهم، ونكّل بهم وصادر أموالهم، كما يذكر إبن الأثير، بل إنه تطرّف في كرهه للعلويين حتى إنه كان يبغض أسلافه الثلاثة لميلهم إلى العلويين، وأمر بهدم قبر الحسين وما حوله من المنازل والدور وحاول أن يخفي معالمه ومنع الناس من

(1) د. محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، القاهرة، رؤية للنشر، 2006م، ص143 ـ 145.

زيارته، وقرّب جماعة كانوا مشهورين ببغضهم لآل عليٍّ، فزادوا الطين بِلة، بأن كانوا يخوفونه من العلويين ويشيرون عليه بإبعادهم والإساءة إليهم. فذهب إلى السخريةِ علناً من عليٍّ وعلّق ابن الأثير على هذه الفعلة قائلاً «فغطّت هذه السيئة جميع حسناته». كما أنه إضطهد الذميين. ومنع المسلمين من تدريس أولادهم وحضر إستعمالهم في الوظائف. ومنع بناء الكنائس[1]. إلى جانب ذلك كله كانت الأوضاع سيئةً إذ كانت الثورات المتلاحقة تقلّص من سلطة الخلافة.

توفى المتوكل والمجتمع في سامراء في أسوأ حالات انقسامه. وفي هذه الظروف المزدحمة بالمخاطر ولد المخلِّص الموعود عام (255هـ) أي في السنة التي قُتل فيها الخليفة المعتز وبويعَ المهتدي بالله الذي قُتل أيضاً عام (256هـ).

وللمتابع أن يرى شكل هذه الأزَمَة الكبرى التي كانت تعيشها الأمة وتنوء بثقلها، فما بين حكّام الجور، والإفلاس الاقتصادي لبيت المال، وانقسام الملّل، وتعدد جبهات الأعداء الذين يريدون التأكّل من المسلمين، ظهر حدثُ ولادة المشروع المخلِّص للقائد المخلِّص لمجتمعٍ سيتسع لعالم يرجو الخلاص.

في ضوء ما تقدم يمكن تحديد عوامل الغيبة وفق التحليل السابق بأنها تقع ضمن منظورات أهمها:

(1) د. عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، مصدر سبق ذكره، ص38 ـ 39.

1 ـ الحذر على الإمام

لا شك في أن ذلك الموقف العدائي من الأئمة، سواءٌ من قبل السلطة العباسية، أو من قبل الأتراك المهيمنين عليها، يبرر الخوف على الإمام. ويورد العديد من الكُتّاب تحليلات يقارنون من خلالها بين حالة النبي موسى وبين الإمام المهدي. ومن الأحاديث الصريحة يتضح أن التهديد بقتل الإمام كان حقيقياً. كما يذكر الشيخ الطوسي[1]. والواقع أن بعض الكتّاب من الشيعة يبدو وكأنه يستبق الأمور في تفسيره للغيبة، إذ أنه حين يواجه سؤالاً مثل: لماذا غاب وكان آباؤه ظاهرين؟ فإنه يقول. إن آباؤه كانوا مسالمين ولا يعتقدون باستعمال السيف لإزالة الدول وأن المهدي ـ عكس ذلك ـ سيقوم بالسيف. وفي الواقع فإن هذا القول إستباقٌ للأمر. فالغيبة في لحظاتها الأولى هي آليةٌ دفاعيةٌ حمائيةٌ لشخصِ الإمام دون إشارة للسيف أو للانقلاب على الدولة. والدليل إن رسائل الإمام وتوجيهاته لم تتضمن إشارات مباشرة تدعو إلى الانقلاب على الدولة، ولاسيما في الغيبة الصغرى، وبالتالي فإن الغيبة إجراء حمائي أولاً. وقد يكون مقدمة للتبشير بمشروع الظهور (اليوتوبيا) حين تكون الشروط قد تحققت. إن الحذر على حياة الإمام مستمدٌ من مسألتين.

(1) الطوسي، كتاب الغيبة، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط 2008 ،4، ص235 وما بعدها.. وينقل عن الإمام الصادق تفسيراً للغيبة قوله: «إن للقائم غيبةٌ قبل أن يقوم، إنه يخاف، وأومأ إلى بطنه». يعني القتل ـ (يراجع: كامل سليمان ـ يوم الخلاص، مصدر سبق ذكره، ص94). كما ينقل عن الإمام الكاظم قوله عن المهدي: «له غيبةٌ يطول أمدها خوفاً على نفسه من القتل. يرتد فيها قومٌ ويثبت آخرون». ينظر: كامل سليمان، المصدر نفسه، ص96.
على أن الباحث يرى في رواية الإمام الصادق بقوله: «وأومأ إلى بطنه». إشارةٌ إلى الباطن. بمعنى أن البطن يستفاد منها الباطن. وكأنه يريد إفهام السائل أن هذا الأمر من أمر الله وباطنه.

- **الأولى**: هي الوضع العدائي الذي أدى إليه تصرف المتوكل.
- **الثانية**: هي أن الغيبة امتداد لحرص الإمام العسكري على أن لا يظهر على مسرح الأحداث، وأن يعزل نفسه عن عيون السلطة، وعيون مريديه معاً، وكأنه بذلك يمهّد لغيبة ولده المهدي.

على أن بعض الكتّاب يرى أن تبرير الغيبة على أساس الخوف من القتل هو من أكبر الإهانات لسليل الدوحة المحمدية ولخط الإمامة، بل إن ذلك أثّر كثيراً في خلق نفسية مترددة وخائفة عند كثيرٍ من محبي أهل البيت تحت شعار أن الإمام غاب مخافة القتل[1].

وفي اعتقادنا أن تهديد حياة الإمام كانت حقيقة وليس مجرد تكهّن أو افتراض، وأن سياق الوقائع التأريخية والأحداث، ومعطيات المعاني والرموز التي توافرت عليها النصوص، تؤشر دون مزيد تحقيق، لهذه الحقيقة.

2 ـ الحذر على سلسلة الإمامة

كان الإمام العسكري، مع مرضه قد فرض على نفسه عزلةً عن الناس لحماية نفسه من بطش المتوكل. وهنا يتدخل عنصرٌ مهم في الموقف المعادي للإمامة، يتمثّل في أخِ الإمام العسكري الذي يسمّى في الأدبيات الشيعية (جعفر الكذّاب) ويوصف بكونه شارباً للخمر، إلى غير ذلك. وبغض النظر عن السرد التاريخي للقصة. فإن هناك إشارات مهمة تذكر أن جعفراً وهو يتابع مرض أخيه الإمام العسكري، أستبد به الطمع بميراث

(1) عصام الحسيني الياسري، وهم الانتظار ـ الانتظار والاحتضار الحضور والظهور الأمة والإمام، مؤسسة زين المعاني، 2011م، ص361.

أخيه (الميراث الرمزي). لكنه لم يتوقف عند ذلك، بل توجه إلى قصر الخلافة وطلب من الخليفة أن يتحرّى مسألة وجود ولد لأخيه العسكري[1] ومن المعلوم أن كتب الشيعة تروي عن جعفر أحاديث كثيرة لكن أوضحها ما صرح به الإمام العسكري (لو تهيأ لجعفر قتلي لفعل).

لقد أقنع جعفر الخليفة بأن هناك مؤامرة ضده، فحمله ذلك على إيداع عيال الإمام العسكري السجن، وبعث الخليفة من فتّش بيت الإمام العسكري[2].

إن في تحليل عوامل الغيبة إذاً، ما يظهر أن تلك الآلية تناولت شخص الإمام كإنسان كما تناولت منزلته كإمام، من حيث موقعه في سلسلة الأئمة. إن هذه النقطة تحيلنا إلى قضيةٍ أخرى مهمة. هي. أن الإمام لو لم يغب

(1) إن عنوان القرب من الإمام، هو يرتكز إلى قواعد القرب من الله (عز وجل)، وكم يحدثنا القرآن الكريم عن نوح وهو يبتلى بولدٍ عاصٍ، وعن لوط ومحنته مع زوجه، ومحنة نبي الله محمد (صلى الله عليه وآله) مع عمه أبي لهب الذي نزلت بحقه سورةٌ في القرآن تذمّه وزوجه، بينما يحكي لنا معيار القرب من الله والتقوى، ميزاناً آخر كما هو الحال بقول النبي (صلى الله عليه وآله): «سلمان مِنّا أهل البيت». وفي ذلك إيضاح لابتلاء الإمام العسكري بأخيه جعفر. ويبدو أن ذلك كان بمثابة فرصةٍ تاريخيةٍ للسلطة العباسية، إذ إن جعفر متواطئ، وهمه أن يحصل على ميراث أخيه. وبالتالي فهو يحرّض السلطة على متابعة موضوع أن يكون للإمام العسكري ولد، ويذكر أن الخليفة أجلس مراقبيه قرب فراش المرض للإمام العسكري حتى وافاه الأجل. فقاموا بتسجيل وصيته وفتشوا حريمه بحثاً عما قد يكون هناك من عقبٍ له!!! وتذكر مصادر متعددة أن النزاع حول ميراث الإمام الحادي عشر قد أستمر بعد وفاته. وقد أدعت أم الإمام أن الوصية بحوزتها بينما إعترض جعفر على ذلك قائلاً: إنه لا توجد للميت وصية على الإطلاق. وعندما وصل النزاع إلى القاضي حكم بأن يتقاسم جعفر الميراث مع الأم، وكان تصرف جعفر قد أثار العداوة بين الشيعة، وأراد جعفر أن يتخلص من أعداءه بإتهامهم لدى الخليفة أنهم يدبرون للإطاحة به والقضاء عليه. (ينظر: د. جواد علي، مصدر سبق ذكره، ص66).

(2) تنظر تفاصيل في: كامل سليمان، مصدر سبق ذكره، ص90وما بعدها.

لكان عليه أن يبايع مضطراً. والبيعة ليست مسألة لفظية. والبيعة ليست مسألة لفظية فالإمام الحسين لم يبايع يزيداً، ودفع حياته ثمناً لموقفه وكان يستطيع ـ لو بايع ـ أن يعيش عيشة الملوك والأباطرة، لكن البيعة عهدٌ، ومن يبايع لابد أن يسكت وإن على مضض.

وكان العباسيون يدركون أن الأئمة إذ اختاروا ستراتيجية الحذر والتقية، فإن ذلك لا يعني أنهم على وفاق مع السلطة، وكما لا يعني أنهم سوف يتنصلون عن البيعة ما داموا التزموا بمسلكٍ سلمي إزاءها، غير أن غيبة الإمام تعني أنه لا يحمل في عنقه بيعةً لأي أحد. فهو حين يخرج سيكون حراً من كل عهد[1].

والواقع أن هذا سيعني مرحلةً جديدةً من الإمامة. فهو انتقال من الآيديولوجيا التي تستهدف حماية الجماعة المضطهدة، من خلال تعاملٍ حذرٍ وتسالم مع السلطة وإخفاءً للسيف في غمد الصبر، إلى آيديولوجيا، ذات طبيعة ثورية رافضة تعلن عن مشروع يتقاطع كلياً مع مشروع السلطة المحافظة والمهيمنة، ويتعامل مع الفروقات الطبقية والاستهتار بالسلطة، والانحراف عن الدين، بمشروعٍ يستهدف العودة إلى روح الدين المحمدي.

---

(1) ينقل عن الإمام زين العابدين رواية. يقول فيها: «يخرج حين يخرج وليس لأحدٍ بيعةٌ في عنقه» (ورد الحديث في مصادر متعددة مثل البحار للمجلسي، ج51، وكشف الغمة للأربلي، ج3، قم، مطبعة إسماعيليان، ط3، 1998، وبصفحات متعددة).

3 ـ ضرورات إعداد المجتمع لمرحلة التغيير القادمة.

Necessities for the preparing the society to the coming change stage

المشروع المهدوي ـ طبقاً لما ورد في أحاديث صحيحة ـ مشروع تغيير شامل تعبّر عنه عباراتٌ مثل: إقامة العدل، هزيمة الظلم.. الخ، مما سنشير إليه فيما بعد. إن مراجعةً للسلوك السياسي لمؤسسة الإمامة الشيعية تظهر أن الأئمة ولاسيما بعد الإمام الصادق، وبعد الثورات العلوية التي أشرنا إليها والتي تعامل معها العباسيون بمنتهى القسوة، آثروا أن يمارسوا نشاطهم السياسي بصمت، وهدوء، وأن يجادلوا السلطة بالقلم قبل السيف، وأن يكرّسوا آيديولوجيا الحذر، والإمتناع عن المواجهة المسلحة، وهو موقفٌ إلتزم به المريدون والموالي، فكانوا ينتظرون الفرج ويعالجون أوضاع فقرهم وتهميشهم والعنف الوقع عليهم بالأمل الغامض والدعاء من الله بإهلاك الفراعنة. ولذلك فإن مشروع الإمام المهدي، تطلّب امتحاناً للناس وإعادة تنشئة لهم حتى يندفعوا بمقاتلة رموز الظلم بإيمانٍ عميق وبدون تردد.

يمكن للمتابع أن يلاحظ حقيقة أن الغيبة الصغرى ـ ومن خلال الوكلاء استهدفت تحقيق غايات متعددة منها:

1 ـ تمكين الناس من الاعتقاد بغياب الإمام ـ غياباً جزئياً ـ وبشكل غير مباشر. فهو حاضرٌ من خلال وكلاءه ـ سفراءه.

2 ـ تدريبهم على الصبر، كقيمة أخلاقية تجعل مصيرهم مرتبطٌ بالمشروع النهضوي وليس بإغراءات السلطة.

3 ـ تشجيعهم على مراجعة الأدبيات الشيعية واستقرار علاقتها بالغيبة.

4 ـ تمكينهم من بناء تصورات لذواتهم، كونهم جنود الإمام الغائب، مما يعزز إيمانهم بالإسلام في صورته الحقيقية، وخلفاء رسول الله، ويتواصل ذلك في الغيبة الكبرى. حيث يكون الإمام وحده حاضراً في الضمير والعقل برغم غيابه عن الرؤية.

إن لهذا الغياب الطويل وغير المحدد (زمنٌ إلهي غيبي) دورٌ مهمٌ في خلق أجيالٍ من الموالين، تجسّرهم بالإمام فلسفة تواصل رمزية مكثّفة، مما يعزز فيما بينهم مبادئ قيمية وعقائدية، تجعل الإمام المهدي في صلب عبادتهم اليومية، وطقوسهم، لاسيما وأن الثقافة الشيعية تربط، وعلى نحو وثيق، بين استشهاد الإمام الحسين وبين ظهور الإمام الحجة!!.

ماذا يعني ذلك من وجهة نظر سوسيولوجية؟

إن قضية المهدي هي نوعٌ من الاستعادة للتاريخ الإسلامي، منذ عهد النبي (ص) الذي بشّر بظهور المهدي[1]. واتصالًا بأحاديث الأئمة. والتي

(1) وأُثر عن النبي (صلى الله عليه وآله) جمهرةٌ كبيرةٌ من الأخبار المبشّرة بظهور الإمام المهدي منها: روى حذيفة أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «لو لم يبقَ من الدنيا إلى يومٌ واحدٌ لبعث الله رجلاً من ولدي اسمه إسمي، وخَلقهُ خلقي، يكنى أبا عبد الله، يبايع له الناس بين الركن والمقام، يردُّ الله به الدين، ويفتح له فتوحاً، ولا يبقى على وجه الأرض إلا من يقول: لا إله إلا الله. فقام سلمان فقال: يا رسول الله، من أي ولدك؟، قال: من ولدِ إبني هذا، وضرب بيده إلى الحسين». (يراجع: يوسف بن يحيى بن علي بن عبد العزيز المقدسي الشافعي السلمي، من علماء القرن السابع، عقد الدرر في أخبار المنتظر، ترجمة: عبد الفتاح الحلو، قم، منشورات نصايح، ط1416 ،1هـ، ج56، الباب 2، الحديث 41، وأخرجه أيضاً الكنجي في كتاب البيان في الباب 13، وأسنده إلى حذيفة، وعلّق عليه: «هذا حديثٌ حسنٌ رزقناه عالياً». كذلك ينظر: أحمد بن حنبل، المتوفى (241هـ)، مسند أحمد بن حنبل، بيروت، مطبعة دار الفكر، ج1412 ،1هـ، ص376.. وينظر أيضاً: مستدرك الحاكم النيسابوري على الصحيحين، مصدر سبق ذكره ج4، ص465). كل هذه المصادر بعشرات الروايات فيها وغير هذه المصادر أكثر وأكثر كلها تؤكد وجود شخص المهدي والعقيدة به.

تكون بمجموعها آيديولوجيا علوية مناوئة للسلطة، مرةً بالثورة، ومرة بالصمت، وكلاهما مع اختلاف أسلحتهما كانا يقارعان الظلم الذي تبرره آيديولوجيا السلطة، ثم يأتي الطور المهدوي لينقل آيديولوجيا الحذر والصمت، إلى يوتوبيا الثورة والتغيير كما سنبين.

إن لكل ثورةٍ مقدماتها. فليس ثمة ثورة تقوم في فراغ. كما أن لكل ثورةٍ أسبابها. ويبدو أن سامراء التي كان العباسيون قد جعلوا منها حاضرةً مميزةً بكل صفات الترف كانت بذاتها، بيئة للرفض والاحتجاج. غير أن الأمر، أمر الثورة تطلب كاريزما من نوعٍ خاص. سنوضح هُويته فيما بعد.

المبحث الثاني

الوظيفة المهدوية في زمن الغيبة ثنائية

الوجودي والرمزي

نقرأ في علم الاجتماع أن أميل دركهايم، عدَّ الجريمة ظاهرة سوية، وذلك في كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع. مستنداً في ذلك إلى أن هذه الظاهرة وجدت واستمرت عبر الزمن، وبالتالي فإن لها وظيفةٌ تشبه تلك التي يؤديها الألمُ حين يشعر الإنسانُ بأن هناك خللاً ما في بدنه أو عقله.

على أن التحدي المعرفي يكمن هنا، في مواجهة المعضلة المفاهيمية الكبرى، التي يمثّلها مفهوم، الوظيفة (Function)، وهو من المفاهيم الكبرى في أدبيات علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا التي إستقطبت من الجدل قدرَ ما أثمرت من آراء، حتى أن البعض يرى أن منظورات علم الاجتماع الأخرى إنبثقت كتحدياتٍ فكريةٍ لها.

وأن التحليل السوسيولوجي والتحليل الوظيفي هما شيء واحد. لقد جادل كنزلي ديفز (Kingsley Davis)، بأن علم الاجتماع يتضمن مسألتين تشبهان طبيعة التحليل الوظيفي وهما:

1 ـ اختبار الدور (أو الوظيفة) الذي تلعبه مؤسسة أو نمط معين من السلوك داخل المجتمع، والطريقة التي يرتبط بها مع جوانب اجتماعية أخرى.

2 ـ تفسير الدور وإرتباطاته بالضرورة من خلال مصطلحات اجتماعية[1].

وأياً كان الأمر فإن سؤالاً مثل: ما هي الوظائف التي يمكن للحركة المهدوية، إسلامية أو غير إسلامية، أن تؤديها في دائرة أمكنةٍ وأزمنةٍ معيشةٍ ـ معينة؟ هو سؤالٌ جدليٌ ومهمٌ بالتأكيد.

إن تحليل الوظيفة المهدوية سوسيولوجياً ومن خلال ثنائية الآيديو ـ توبيا، ليس سهلاً لأسبابٍ متعددةٍ لعل في مقدمتها، أن منهج التحليل السوسيولوجي ليس ملائماً دائماً بالضرورة لطبيعة الموضوع المهدوي الذي يبدو لكثيرين أنه ميتافيزقياً إلى درجةٍ تضعه خارج العلم، وبالمقابل يبدو لبعض المفكرين على الأقل، أنه حقيقةٌ علميةٌ لا تبرأ من الضرورة الميتافيزيقية[2]. إن القول بأن للمهدوية وظيفة أو وظائف يتطلب أولًا وقبل كل شيء رؤيةً منهجيةً تحليليةً مناسبة.

يذهب أنتوني جدنز، إلى أن الوظيفية، ترى في المجتمع نظام معقد، تعمل شتى أجزاءه سوياً لتحقيق الاستقرار والتضامن بين مكوناته، ووفقاً لهذه المقاربة، يمكننا أن نحلل ـ في سبيل المثال ـ المعتقدات الدينية والعادات الاجتماعية، بإظهار صلتها بغيرها من مؤسسات المجتمع. ولدراسة الوظيفة التي تؤديها إحدى الممارسات أو المؤسسات الاجتماعية، فإن علينا أن نحلل ما تقدمه المساهمة أو الممارسة لضمان ديمومة المجتمع.

(1) رث والس وألون وولف، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، تمدد آفاق النظرية الكلاسيكية، ترجمة: محمد عبد الكريم الحوراني، عمان، دار مجدلاوي، 2012م، ص51.
(2) من الباحثين الذين واجهوا هذه المعضلة: السيد باسم الحُلي، حين تحدث عن إشكالية التوفيق المنهجي بين حسابات الحكمة التاريخية وبين منطلقات الاجترار الجاهزة (الثيولوجية): ينظر (باسم الحلي: ديموتاريخ الرسول المصطفى، مشهد، سنبلة (دار الأثر)، 2006م، ص27.

إن الوظائف التي يقوم بها أحد تكوينات المجتمع يتطلب منا أن نبين الدور الذي تؤديه في استمرار وجود المجتمع ودوام عافيته، إن المدرسة الوظيفية تشدد على الإجماع الأخلاقي وأهميته في الحفاظ على النظام والاستقرار في المجتمع، ويتجلى الإجماع الأخلاقي هذا عندما يشترك أغلب الناس في المجتمع بالقيم نفسها[1]. على أننا ـ هنا ـ لا بد أن ننظر إلى الموضوع من زاوية أخرى، إذ إن المهدويات هي يوتوبيات تغيير، فهي في غالب الأحوال تقدم مخططاً مستقبلياً، هو صورةٌ مختلفةٌ عن الواقع القائم. وهناك (مهدويات) ذات أبعاد زمنية محسوبة أو مقدّرة، فالميترية البوذية تذهب إلى أن بوذا يظهر في نهاية كل قرن. فيما تذهب الزرادشتية إلى أن المنجي يظهر في رأس كل ثلاثة آلاف سنة لكي يطهّر العالم من الأرجاس[2].

إن هذه الوظيفة المستقبلية، لا تخلو أحياناً ـ وكما هو الحال في المهدوية الإمامية من وظيفةٍ وجوديةٍ متصلةٍ بالواقع المعيش، وذلك لأن من الممكن أن تدرس ـ في جانبها الدنيوي ـ بوصفها حركة اجتماعية. والحركة الاجتماعية هي جهودٌ منظمةٌ تبذلها مجموعة من الأفراد بهدف تغيير الأوضاع أو السياسات أو الهياكل القائمة لتكون أكثر اقتراباً من القيم التي تؤمن بها الحركة[3].

(1) أنتوني جدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005م، ص74. (ويراجع: حول مفهوم الوظيفة: ربودون وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص602 ـ 604.

(2) كتاب المنهاج، في انتظار الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص58 ـ 59.

(3) مجموعة من المؤلفين، الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011م، ص40.

إن تاريخ الدرس العلمي للحركات الاجتماعية لم يتأسس بمعزلٍ عن الصراعات الدائرة في المجتمعات الإنسانية، إذ إن هذه الحركات تدل في الأصل على الصراع الذي يعني كل تعارضٍ بين الأفراد أو الجماعات من حيث القيم والمصالح.

ويذهب بلومر، إلى أن الحركة الاجتماعية هي ذلك الجهد الجماعي الرامي إلى تغيير العلاقات الاجتماعية المستقرة في مجتمعٍ معينٍ. فالحركات الاجتماعية هي طابع مشاريع جماعية تستهدف إقامة نظامٍ جديد للحياة، وتستند إلى إحساسٍ بعدم الرضا عن النمط السائد والرغبة في إقامة نسقٍ جديد، والشرط المؤسس لأية حركة اجتماعية يظل مرتبطاً بفعل التغيير المستمر.

وهناك عنصرٌ آخر مهمٌ في تعريف الحركة الاجتماعية هو، عنصر الاستمرارية[1]. فالحركة الاجتماعية يمكن أن تحلل بوصفها مشروع جمعي يستهدف بناء نظامٍ جديدٍ للحياة.

وهناك ثلاثة أنواع من الحركات الاجتماعية أولها الحركات العامة، كحركات الشباب، وثانيها الحركات الاجتماعية المحدودة التي تنمو عبر مراحل وتنمي أخلاقيات وآيديولوجيا للجماعة ولها تكتيكاتها الخاصة، وهناك ثالثاً، الحركات الاجتماعية التعبيرية[2].

إن الحركة المهدوية الإمامية تجمع بين صفات النوعين الثاني والثالث ـ

(1) عبد الرحيم العطري، سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية، بحث في مجلة إضافات، العدد13، شتاء 2011م، ص19.

(2) انظر: رأي بلومر في:

Lee Alfred M. Principles of Sociology. N. Y. Barnes and Noble. P.99.

من التصنيف أعلاه ـ وهي ترتكز إلى القيادة كعنصر ستراتيجي، وعلى الأتباع الذين يتواصلون من خلال عقيدة مشتركة وفي حالة من الصراع مع النظام القائم وذلك ما يؤكد وظيفتها الاجتماعية.

والحركة المهدوية مع كونها تتجلى عقيدةً، وحضوراً في شخص الكاريزما الغائب، فإنها تجتذب المريدين، وتنظّم جوانب مهمة من حياتهم الاجتماعية ورؤيتهم العقيدية. إن غياب الكاريزما لا يمنع من حضوره الروحي الذي يمثل طاقة للناس في مواجهة سلطة الظلم، وأداتهم المهمة في الحفاظ على هُويتهم. إن للكاريزما الغائب دوره الحاسم في إدامة الصراع مع السلطة المهيمنة. إن ذخيرة الحركة المهدوية هو عقيدتها وأن حضورها الاجتماعي ووظائفها الدنيوية لا تقل خطراً ـ أهميةً عن وظيفتها المستقبلية.

على أن المهدوية ـ بصفةٍ عامة حتى حين يكون لها أفق زمني (نهاية قرن، أو كل ثلاثة آلاف سنة مثلاً) تختلف عن الحركات الاجتماعية من حيث بنيتها ومن حيث علاقتها بالزمان والمكان. وكذلك من حيث المشكلات التي تتصدى لها. ولذلك تأخذ الحركات الاجتماعية الاعتيادية صيغة تظاهرات واعتصامات وحشود ومع أنها قد تستمر نسبياً عبر الزمن، فإن زمنها طبقاً لرؤيتنا في هذا الكتاب ـ البحث هو زمنٌ وجودي محددٌ وإن طال[1].

من المهم أن نلاحظ أيضاً أن من أهم أسباب نشوء الحركات

(1) مجموعة مؤلفين، الحركات الاجتماعية في الوطن العربي، مصدر سبق ذكره، ص41 وما بعدها.

الاجتماعية باختلافها، هي المحن الاجتماعية، وهنا تشترك المهدوية ـ باختلاف صورها وأشكالها ـ مع الحركات الاجتماعية غير الدينية من هذه الجهة. وعليه فإن هذه المحن الاجتماعية تعكس حالة فشل المؤسسات الاجتماعية القائمة في تحقيق وإنجاز أهدافها وغاياتها، ومن الأسباب الأخرى لنشوء الحركات الاجتماعية، هو الإجهاد والإرهاق الاجتماعي الذي ينشأ عن شعور الأفراد العام بعدم تحقيق الأمان والضمان في حياتهم اليومية، فبات مستقبلهم غامضاً وملتبساً وغير مؤكد[1].

إن تلك المحن لا تجد من السلطة الحاكمة اهتماماً يفضي إلى إحداث تغييرات إيجابية في أدائها، بل على العكس فإن هذه السلطة، تعمل من خلال آيديولوجيتها المحافظة، على تبرير الواقع أو إتباع سياسة الوعود والتخدير. لقد أوضح ألتوسير كما أشرنا سلفاً ـ دور الآيديولوجيا في توطيد النظام وتبرير القسر وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية وترسيخ القيم والمواقف وأشكال السلوك وقواعد الإنضباط التي يتطلبها حسن سير النظام.

إن المدرسة والدين والأحزاب والنقابات الإصلاحية، ترسّخ التمثّلات الخادعة التي تعزز التأقلم مع متطلبات النظام المهيمن[2]. وبالمقابل فإن الحركة المهدوية بوصفها ـ حركة تغيير ـ تعمل على فضح تلك التمثّلات. معنى ذلك أن هناك تنازع قوتين اجتماعيتين غير متكافئتين حجماً وقوةً، القوة الأولى (النظام الحاكم ـ الآيديولوجيا المهيمنة) تمتلك آليات القمع والردع، وتمتلك الثانية (اليوتوبيا المؤجلة ـ الناقدة ـ الممانعة)

(1) د. معن خليل عمر، الحركات الاجتماعية، عمان، الشروق، 2010م، ص23 ـ 24.
(2) فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، مصدر سبق ذكره، ص204 ـ 205.

الجماهير ورصد السلبيات والإعتراض عليها وفضح الممارسات الفاسدة والظالمة[1]. ومن المعلوم أن هربرت بلومر أرجع الحركات الاجتماعية إلى انعدام العدالة الاجتماعية وفقدان الرضا الشخصي[2]. على أن الوظائف التي تؤديها المهدوية عموماً، والمهدوية الإمامية خصوصاً، تتميز بدرجةٍ أعظم من الاتساع والتعدد. فهي تنطوي على بعدي التغيير والمحافظة معاً (وهذا هو بعدها التكتيكي في واقعها ومستقبلها). أي وظيفة الحفاظ على نسق معين، يتصل بجوهر العقيدة المهدوية من جهة، ووظيفة التغيير الواقع التي تمهد للمشروع اليوتوبي المستقبلي من جهةٍ أخرى. وبذلك تكون الحركة المهدوية: آيديوتوبيا كما سبق وأشرنا. إذن في ختام السياق يمكن أن نرصد وظيفتين للمهدوية الشيعية هما:

أولاً: الحفاظ على ثوابت دنيوية للدين ـ البعد الوجودي.

ونقصد بذلك التزامات أقرّها الدين، على لسان نبيه أو على ألسنة آل بيته، وأكدها رواة الحديث، والمؤرخين، وغيرهم من مصادر المعلومات الدينية، وهي التزامات تعزز الدور الدنيوي ـ الاجتماعي للدين، كما تعزز في الوقت ذاته، صلة الإنسان بآخرته وفي هذا الصدد علينا أن نتعرض إلى مسألتين ـ وظيفتين مهمتين:

أ ـ أن المهدوية ـ الإمامية ـ حتى حين يقتصر الحديث على الكاريزما وحده بوصفه الرمز البشري للعقيدة، أو للحركة، فإنها تحقق وظيفة مهمة، مستمدة من صلب أو جوهر العقيدة الإسلامية، وملخصها، أن

(1) د. معن خليل عمر، مصدر سبق ذكره، ص27. إن هذا المعنى يتطابق مع ما يعنيه مانهايم بلفظة اللاتطابق العامة، في جدلية اليوتوبيا والآيديولوجيا.

(2) المصدر نفسه، ص46.

الله سبحانه لا يمكن أن يترك البشر بدون قيادة أو رمزٍ قيادي يمثل الإرادة الإلهية، عقيدةً وسلوكاً، إذ أن ذلك حجةٌ عليهم كما أنه تأكيدٌ على أن الناس لن يعيشوا على نحوٍ عشوائي بدون أن يكون لهم قائدٌ يرسم لهم ملامح طريق الإيمان(1). وهذا الأمر ليس اختياراً للمسلم، بل هو أمرٌ ملزمٌ له، بل هو وظيفةٌ أو ضرورة من ضرورات العقيدة الإسلامية، يتفق عليها المسلمون سُنة وشيعة.

ويلاحظ من الأحاديث المتواترة أن الطاعة شرطٌ لا غنى عنه، وأن معرفة الإيمان بحد ذاتها لا تغني إن لم تكن تعبيراً عن طاعته. فضلاً عن أن عدم معرفة الإمام تجعل الإنسان في حالةٍ من الرِدة إلى عهد الجاهلية التي تسبق النبوة، لأن معرفة الإمام هي في الواقع تأكيدٌ ـ دليل على معرفة النبي. وبتعبير بعض أحاديث النبي عن أن تلك المعرفة هي رديف البيعة، والبيعة التزام بمنهجٍ معينٍ وبقيادةٍ مشخصةٍ.(2)

ب ـ إن الوجود الدنيوي للإمام يشير إلى عدم إنقطاع سلسلة الإمامة. صحيح أن المهدوية هي تعبير عن دولة مؤجلة، لاسيما وأن غيبة الإمام قد تجعل بعض الناس في حالة من الشك بحقيقة وجود الأئمة. كما أنها تجعل حتى المريدين في حالة من الحيرة(3) حتى

(1) من الأحاديث المهمة والمتواترة في هذا الصدد قول النبي (ص): «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية ومن نزع يداً من طاعة جاء يوم القيامة لا حجة له». (محمد بن محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، بيروت، مطبعة دار الفكر، 2011م، كتاب الفتن، ص843 ومابعدها).

(2) كتاب المنهاج، مصدر سبق ذكره، ص147.

(3) يقول ابن حجر في الصواعق المحرقة: وفي أحاديث الحث على التمسك بأهل البيت، إشارةٌ إلى عدم انقطاع متأهل منهم للتمسك إلى يوم القيامة وقد أخبر رسول الله (ص) بوجود حجة من أهل بيته في الناس على وجه الأرض.

أن عدد الثابتين على القول بإمامته في زمان غيبته (أندر من الكبريت الأحمر). بل إن الشيعة أنفسهم يمرون بلحظاتٍ تأريخيةٍ حرجةٍ. إذ ينتابهم الشك، والشعور والضياع، ولابد لهم من يقين يحصنهم ومن إيمانٍ يقيهم الوقوع في دائرة الشك المفضي إلى الضلالة[1] حتى أن بعض الناس يجمعون على أن الحجة ذاهبة والإمامة باطلة[2].

إن الحضور الوجودي أو الدنيوي للكاريزما ـ مع غيبته ـ هو تأكيد على استمرار الدين المحمدي في مواجهة تضليل السلطة. فضلاً عن أن استمرار الوجود المعنوي للأئمة في حياة الناس يتعزز من خلال شعورهم، بأن السلسلة لم تنقطع وقد كانت تواقيع الإمام في الغيبة الصغرى تدلل على حضوره وتفاعله مع الناس[3]، أما في الغيبة الكبرى فإن الانتظار بحد ذاته هو نوعٌ من التواصل. إن بعض توقيعات الإمام المهدي تفصح عن ذلك، إذ أشار في إحداها لمن إرتاب به وذكر (أن أبا محمد ـ أي الحسن العسكري ـ مضى ولا خلف له.. وأن جماعة منكم داخلهم الشك والحيرة..)[4]. إن لهذا التواصل دوره في تعزيز بنية الحركة وقوة علاقات التضامن بين أفرادها. كما أن له تأثيره بوصفه أداة تربوية وإعادة بناء لشخصية تحررها من الشكوك والإرتياب وتجعلها تستعيد طاقتها الإيمانية وقدرتها على مواصلة المسيرة الروحية، وفي السياق

(1) من أهم وأندر الأحاديث في هذا الباب، عن أمير المؤمنين علي: «كأني بالشيعة يجولون جولان النعم في غيبته، يطلبون المرعى فلا يجدونه، ألا فمن ثبت منهم على دينه ولم يقس قلبه لطول غيبة إمامه فهو معي في درجتي يوم القيامة». (كمال الدين، مصدر سبق ذكره، ج1، ص303).

(2) الشيخ التبريزي، من هو المهدي؟ مصدر سبق ذكره، ص159.

(3) محمد تقي أكبر نجاد، موسوعة توقيعات الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص386 ـ 444.

(4) علي أكبر أحمد نجاد، موسوعة توقيعات الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص94.

ذاته كان العباسيون ـ من أجل تقوية دولتهم ـ يفرزون آيديولوجياتها بأحاديث ملفّقة تارة أو بقصصٍ يروجونها تارة أخرى. ففي سبيل المثال، نسب العباسيون إلى العباس عم النبي (ص) جميع الفضائل وبذلوا كل ما باستطاعتهم لإثبات أن الدولة العباسية هي الدولة الشرعية الوحيدة وكان الأمويون قد سبقوهم في ذلك[1]. إلى جانب ذلك كان البعض يحاول أن يستغل غيبة الإمام لتحقيق مكاسب شخصية، فكان يدعو الناس إلى نفسه ويدّعي السفارة عن الإمام[2]. فضلًا عن أن السفير الثالث للإمام (الحسين بن روح النوبختي) قد تعرض للسجن لمدة تصل إلى خمس سنوات، ولذلك كان حضور الإمام المهدي في حياة الناس بأية صورة كانت مهمة للحفاظ على العقيدة وإدامة الحركة في وجه الطغيان العباسي، بل إن مدة السفير الثالث خصوصاً كانت مزدحمة بالنزاعات ومشكلات الدولة. فقد أتسعت ثورة القرامطة وتخلخل البلاط العباسي، مما دفع الخلفاء إلى مزيد من العنف والقسوة. ويلخص الدكتور جواد علي الحالة بالقول: «إن الانقسام لم يكن ذا خطورة كبيرة في أيام الأئمة لأن الناس كانوا يسألون الإمام مباشرة، غير أن هذا الأمر أصبح بعد موت الإمام الحادي عشر دقيقاً دقةً بالغة، لاسيما وأن الأحاديث ذات الأصول المبهمة كانت قد أصبحت كثيرةً جداً وبالتالي فإن حضور الإمام في حياة

(1) د. جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، مصدر سبق ذكره، ص114.

(2) ودعوى السفارة الكاذبة عن المهدي كانت لغرض كسب المال والزعامة والجاه بين الشيعة ومن أشهر الذين ادعوا السفارة كذباً، وقد خرجت رسائل المهدي بتوقيعاته بلعنهم والبراءة منهم لخروج معظمهم عن حضيرة الإسلام ولتبنيهم أقوال فرق الغلاة البائدة ودسّها في أذهان وعقول الشيعة. (انظر: أسماء هؤلاء في: القاضي الشيخ يوسف عمرو، المهدي المنتظر بين الحقيقة والخيال، تقديم المونسنيور جوزف مرهج، رئيس جامعة الحكمة، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط2، 2007م، ص47 ـ 48.

الناس من خلال سفراءه كان بمثابة موقف استراتيجي مهم. ويضيف الدكتور جواد علي أن زمن الغيبة الصغرى يعد بداية للتطور المنطقي لعلم الكلام الشيعي ليصبح نظاماً متكاملاً متميزاً. يربط على نحو وثيق بحديث النبي أو حديث آل البيت[1].

ج ـ إن حضور الإمام في حياة الناس يمكن أن يكون عاملاً فاعلاً في توعية وتنوير من هو جاهل أو مرتاب. إذ يشكل هؤلاء خطراً على الحركة، وقد أورد الإمام في إحدى توقيعاته إشارة مهمة إلى جهلاء الشيعة[2] من جانب آخر فإن وجود الإمام في حياة الناس رغم استمرار غيبته، يوفر لهم فرصة التماهي معه، بوصفه خلاصة لصفات الأئمة وأنه شبيه رسول الله في خلقته وخلقه، وبذلك يكون أنموذجاً مثالياً للسلوك والطريقة، ورمزاً بشرياً يمثل في سلوكه معياراً لمن يريد أن يرتقي في إيمانه. كذلك فإن شعور المريدين يقرّب الإمام منهم ويعزز شعورهم بالقوة لاسيما وأنهم في حالة انتظار الفرج، وأنهم على قناعة تامة بأن الإمام يتابع حياتهم وأنه قريبٌ منهم. إن استمرار وجود الإمام بالرغم من كل محاولات العباسيين للقضاء عليه تقدم البرهان على أن الحركة مستمرة، وأن وجود الإمام هو رمز وجودها، ودلالة قوتها، بالرغم من أن العباسيين بذلوا من الجهد ما استطاعوا دون أن ينجحوا في قطع سلسلة التواصل بين الأئمة وفي القضاء على الإمام. ومن

---

(1) د. جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، مصدر سبق ذكره، ص187 ـ 188.

(2) في أحد توقيعات الإمام المهدي: «يا محمد بن علي، قد آذانا جهلاء الشيعة، وحمقاؤهم ومن دينهم جناح البعوضة أرجح منهم». (ينظر: محمد تقي أكبر نجاد، موسوعة توقيعات الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص14.

المعلوم أن السلطات العباسية أجرت ثلاث حملات للقضاء على الإمام[1].

إحداها قام بها المعتمد العباسي في المدة القليلة المتأخرة عن وفاة الإمام العسكري والأخريان قام بهما المعتضد الذي تولى الحكم بعده. ومن المعلوم أيضاً أن حملة المعتمد فشلت وتوقفت بسبب قيام ثورة الزنج وإنشغال الدولة بها. غير أن المعتضد مع انتقاله إلى بغداد جدد الحملات بمحاولة إلقاء القبض على الإمام[2]. وبعكس المهدوية الإمامية فإن الأوبانيشاء الهندي جعل الخلاص حالة غير مشروطة، بمعنى أنه لا يمكن أن يوسم بأية سمة من السمات التي تستمد من الواقع المعيش وهذا ما حدث بالنصوص إلى تعريفه بأنه النعيم الأبدي والوجود الحق. وبذلك بدا المتحرر متجاوزاً للعالم المحسوس صاعداً إلى عالم البرهان. ولذلك تصوّر البعض الخلاص بوصفه تدمير للذات الفردية وعلاقتها بكل ما يحيط بها بما في ذلك تدمير عالم الظواهر نفسه[3]. إن أهم سمة للمهدوية

(1) ترد حول هذه المسألة رموز لافتة للنظر. يورد الأستاذ سعيد أيوب عن سفر الرؤيا إشارة إلى امرأة يخرج من صلبها اثنا عشر رجلاً وأشار إلى امرأة أخرى أي التي تلد الرجل الأخير الذي هو من صلب جدته. وقال سفر الرؤيا إن هذه المرأة ستحيط بها المخاطر. ورَمَزَ للمخاطر بالتنين، وقال: والتنين وقف أمام المرأة العتيدة حين تلد ليبتلع ولدها متى ولدت. أي أن السلطة كانت تريد قتل الإمام. وقال إن الله غيب هذا الطفل. ثم أضاف أن التنين سيعمل حرباً شرسة مع نسل المرأة. وقد عقّب الأستاذ سعيد أيوب في كتابه المسيح الدجال بالقول: إن هذه أوصاف المهدي عند الشيعة الإمامية. (الشيخ مهدي خليل جعفر، الإمام المهدي في الأديان، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2008م، ص23 ـ 24. وانظر في المصدر نفسه رموز أخرى من حضارة وادي الرافدين، ص60 ـ 61).

(2) تنظر تفاصيل تلك الحملات في: القاضي يوسف عمرو، المهدي المنتظر بين الحقيقة والخيال، مصدر سبق ذكره، ص39 وما بعدها.

(3) د. هالة أبو الفتوح، مفهوم الخلاص في الفكر الهندي، مصدر سبق ذكره، ص272.

الإمامية أنها لم تنفصل عن الواقع، ولم تكن خارج حركة المجتمع حتى اليوتوبيات المدينية ـ الخيالية ـ وعلى رأسها (يوتوبيا) توماس مور، دعت إلى إصلاحات اقتصادية ودينية في حياة المجتمع إلا أنها لم تجد طريقاً لتحقيق ذلك سوى العنف والصراع المذهبي. ولم يكن الحل الذي قدمه توماس مور لتلك المشكلات حلاً واقعياً. بل كان منفصلاً إنفاصلاً كلياً عن الواقع. كان ذلك بمثابة حلم هروبي[1].

إن من المهم ملاحظة أن الوظائف الاجتماعية للمهدي في الحركات المهدوية المختلفة لا تبدو واضحة، إذ أن التركيز في سيرة أبطال هذه الحركات يكون على المستقبل لا على الحاضر. فالأديان تذهب جميعاً إلى أنه في نهاية كل مرة من مراحل التاريخ يتجه البشر صوب الإنحطاط المعنوي والأخلاقي. بحيث يكونون في حال هبوط فطري وابتعاد عن المبدأ فلا يمكنهم أن يضعوا لأنفسهم نهايةً لهذه الحركة التنازلية والهبوط المعنوي والأخلاقي، إذاً فلابد من يوم تظهر فيه شخصية معنوية على مستوى رفيع تستلهم مبدأ الوحي وتنتشل العالم من ظلمات الجهل والضياع والتجاوز، وقد أشير إلى هذه الحقائق في تعاليم كل دين، إشارة رمزية منسجمة مع المعتقدات الأخرى انسجاماً كاملاً[2]. إن هذا الرأي هو ذاته الذي نجده في كتابات فلسفة التاريخ والحضارة التي ترى أن كل حضارة مصيرها التدهور. فمثلاً يرى شبنغلر أن الحضارة الغربية الحالية هي في حالة تدهور وانحلال وهو أمرٌ قد شاءه القدر فلا يستطيع أحدٌ أن يغير منه لأنه مصيرٌ محتوم[3].

---

(1) ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص99 ـ 100.

(2) الشيخ مهدي خليل جعفر، الإمام المهدي في الأديان، مصدر سبق ذكره، ص101.

(3) انظر بعض التفاصيل في: د. فؤاد زكريا، الحضارة، القاهرة، مطبعة الإعتماد، 1957م، ص50.

إن للمهدوية الإمامية وظيفتها الاجتماعية التي تنسجم مع ثوابت العقيدة. بمعنى أنها لا تتجه نحو المستقبل فقط، بل تمتلك حضورها وتأثيرها في واقع الناس وحياتهم اليومية وفي ذلك صفة واقعية لها.

ثانياً التواصل مع الماضي ـ البعد الرمزي

من المعلوم أن المهدي هو التاسع من ولد الحسين كما أن واقعة كربلاء كشفت عن أولئك المترددين، والذين أغرتهم السلطة وغسلت أدمغتهم وأغرتهم بالدنيا ـ الوجودي على حساب الآخرة ـ الرمزي، فإن الإمام المهدي يواجه حالة مقاربة. إذ إلى جانب السلطة العباسية التي تَجدُّ في البحث عنه ـ أي عن الإمام ـ ، فإنه يواجه جهل الجاهلين وحماقة المشككين ولذلك فإن من يثبت على الإيمان به يواجه العنت والأذى كما واجه أصحاب الحسين[1] وكان الإمام زين العابدين قد بشر بالمهدي في عدة مراحل الأولى في كربلاء، بعد شهادة أبيه الحسين والثانية في الكوفة في مجلس عبيد الله بن زياد، والثالثة في الشام لما عزم يزيد على قتله[2]. وكان الإمام المهدي قد أمر وكلاءه ـ سفراءه بدفع شبهات الغلاة والرد عليها لتنزيه طريقة الشيعة الإمامية الإثني عشرية عن تلك الاعتقادات ومنها شبهة الغلاة حول مقتل الإمام

(1) في حديث الإمام الحسين الذي رواه الشيخ الصدوق (يحيي الله به الأرضَ بعد موتها ويظهر به دين الحق على الدين كله ولو كره المشركون، له غيبة يرتد فيها أقوامٌ ويثبت فيها على الدين آخرون، فيؤذون ويقال لهم متى هذا الوعد إن كنتم صادقين. أما أن الصابر في غيبته على الأذى والتكذيب، بمنزلة المجاهد بالسيف بين يدي رسول الله (صلى الله عليه وآله). (الشيخ مهدي خليل جعفر، مصدر سبق ذكره، ص39).

(2) الشيخ مهدي خليل جعفر، ص141. وينظر: باقر شريف القرشي، الإمام المنتظر المصلح الأعظم، مصدر سبق ذكره، ص213 ـ 214.

الحسين، وقد أجاب السفير الثالث الحسين بن روح النوبختي على ذلك بجوابٍ مطول[1].

ومن الوظائف الاجتماعية التي ينبغي ذكرها في هذا السياق والتي تعنى بالغيبة الكبرى، حيث لم يكن للإمام نوابٌ يتلقون أوامره، فإنه كان يظهر بنفسه ـ الإمام الغائب ـ بين الحين والآخر إذا ما توسّل إليه شخصٌ عند الشدة فإنه يأخذ بيده وحتى عندما يدعوه الرجل والسكين على رقبته فإنه ينقذه من الخطر الذي هو فيه، وقد رآه كثيرٌ من الشيعة ـ مع غياب العنوان ـ وتلقوا مساعدةً منه[2]. ويذكر المؤرخون أن الإمام كان يدعو الله لقضاء حاجات الأرامل والأيتام والمساكين والفقراء عن طريق نوابه ووكلاءه[3].

إن لكل تلك الوظائف الوجودية والرمزية أهميتها سواءٌ في حفظ ثوابت الدين المحمدي، أو في التواصل مع الناس في حياتهم الاجتماعية. فالدين سيصبح في حالةٍ من الخطر الحقيقي حين تحاول السلطة ترويج ديانتها الملفّقة التي تتخذ من الإسلام الحقيقي قناعاً لها لتقوم بالتالي بخلق وعي زائف بدينٍ زائف. وهنا يأتي دور الإمام في جعل الناس يدركون أن ثمة عملية خداع آيديولوجي تمارسه السلطة ويغذّيه علماء السوء الذين وجدوا في قصر السلطان مطعمهم ومصالحهم، وفي الدين

(1) انظر الرد في: القاضي الشيخ يوسف عمرو، مصدر سبق ذكره، ص47. ولعلّ في موقف الإمام من القرامطة ما يؤكد حرصه على أن تكون الشيعة الإمامية بريئة من الغلو.

(2) د. جواد علي، مصدر سبق ذكره، ص77. كذلك ينظر: محمد تقي أكبر نجاد، موسوعة توقيعات الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص387 وما بعدها. كذلك ينظر: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سبق ذكره، ص101 ـ 106.

(3) القاضي الشيخ يوسف عمرو، مصدر سبق ذكره، ص49.

الزائف وسيلتهم لممارسة عملية غسيل أدمغة المجتمع وتنويمه مجتمعياً، وتبرير ظلم السلطان.

إن دين السلطان ومروجيه والمدافعين عنه، هو دين آيديولوجي محافظ، يستخدم رموز الدين الإسلامي الحقيقي، لتبرير عدوانه وظلمه. إن دور الإماء، هو أيضاً دور محافظ لكنه يستهدف التواصل مع روح دين محمدٍ (ص) الموحى إليه من الله، وحين يكون الإمام، إمام الزمان، يتوجّب على الناس أن يعرفوه، فإنه في الواقع يدحض بوجوده ذلك الدين المزيف. وقد يكون من المفيد أن نحلل عبارة (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية ـ الجاهلية) ولعلّ أول ما يجب علينا أن نركّز عليه هو المعرفة وتعني هنا جملة من المعاني المركبة. فالتعريف هو الإعلام، ورجلٌ عارفٌ، أي صبورٌ. وتعرّف بمعنى إعترف، ومعارف الأرض، أوجهها وما عرف عنها. والعريف القيّم، والسيد لمعرفته بسياسة القوم[1]. ومن ثم فإن المعرفة تتضمن الاعتراف والولاء والصبر والترويج والدعوة، فلا قيمة للمعرفة بدون عمل. وحين نقول أن للمهدوية وظائفها الاجتماعية، فهذا لا يقلل من قيمة وظيفتها المستقبلية، بل يتكامل معها من خلال تضامنٍ اجتماعي قاعدته التواصل الروحي مع القائد والتماهي معه إلى حدٍ يصبح معه الانتظار صبراً وكرامةً وتفاؤل.

إن معرفة الإمام وطاعته والدعوة لرسالته والصبر على الظلم دون الركون له، هو جوهر الآيديوتوبيا وبالمقابل فإن آيديولوجيا السلطة تتصل بالدين الذي يسعى إلى تبرير الوضع القائم عبر ترويج المعتقدات ذات

(1) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ص110 ـ 111.

الصلة بما وراء الطبيعة وتحريف الاعتقادات الصحيحة[1]، ومصادرة الحق في الكلام، لأن القائد هو خليفة الله. ومنه تخرج الأوامر وإليه تعود الأحكام. وإن الإنسان المسلم قدريٌ محدود التفكير. عقله هو هامشٌ لعقل الأمير الحاكم.

وهكذا تصبح الدنيا إقطاعيةٌ للحاكم، فهو الفاعل، والمسلم منفعل، لا إرادة له في دنياه.

هذا التصور يغض النظر عن حقيقة أن رموزاً مسلمةً ثارت على الأمير الحاكم ورفضت أحكامه، فالدنيا هي خليقة الله، وبها يمتحن الله الناس، ولسنا مخولين برفضها، سواءٌ من خلال الانتحار، أو الرهبنة أو التصوف المفضي إلى موتٍ معنوي. إن الدنيا مثل موقد نار، في شتاءٍ شديد البرودة. كلما اقتربنا منها شعرنا بالدفء.

(1) علي شريعتي، دين ضد الدين، مصدر سبق ذكره، ص40 ـ 42.

الفصل الخامس

المشاريع اليوتوبية

المبحث الأول

اليوتوبيات غير الإسلامية

تمهيد

في هذا الفصل نتفحص جوانب من المشاريع المهدوية، ومنها مشاريع المدن الخيالية، ومشاريع عودة المُخلّصين، وما يتصل بذلك من ميثولوجيات تصطبغ بطابع الدين، وصولاً إلى المهدوية الإسلامية ـ الإمامية ـ الشيعية. وذلك بناءاً على تقسيمٍ سابقٍ أشرنا إليه بين يوتوبيات خيالية غير قابلة للتحقق، وبين يوتوبيا واقعية قابلة للتحقق مع ظهور المخلِّص الموعود. إن كل مشروع. طبقاً لهذا التقسيم سيكون مختلفاً عن غيره. ومن المفيد أن نتعرف على مزايا المهدوية الشيعية مقابل تلك اليوتوبيات، وهل هي قابلةٌ للتحقق فعلاً؟ من حيث ظهور المخلِّص، أو مدى واقعيته.

الخلاص وعدٌ تطرحه اليوتوبيات، دون أن يعني أنه قابلٌ للتحقق دائماً. وسواءٌ أكان هذا الخلاص ذا صبغة روحية وأخلاقية أم كان دنيوي النزعة وسياسي المضمون، فقد احتفظ كل نوعٍ بتصوراته الخاصة لمضمون الخلاص وكيفية تحقيقه.

ولا تكاد تخلو مرحلةٌ من مراحل تاريخ البشرية إلا وأدركت معنى

الخلاص وحددت سمات المخلص المنتظر بحسبها. إن مفهوم الخلاص بمعنى التحرر من كل الظروف الأليمة والمعوقات التي تحيط بالإنسان وتحول دون صلاحه الروحي وبلوغ السعادة المنشودة، وذلك يعني أنه سواءٌ ارتبط الخلاص برغبة الإنسان في الارتقاء عن هذا العالم المادي وبلوغ حالةٍ أسمى من الوجود، أو ارتبط بضرورة تغيير الوضع القائم وتأسيس دولةٍ محل أخرى أو حتى الخلاص من وضعٍ اجتماعي سيء يعاني منه الإنسان فإنه يمكن القطع بأن كلمة الخلاص ترادف السعادة(1).

ففي تعاليم الهندوس(2) نلاحظ العلاقة بين ظهور المخلّص وبين انتشار الشرور الاجتماعية وتسلط الطغاة على أرواح الناس وأموالهم. ويعتقد الهندوس أن للعالم أربعة عصور أو مراحل زمنية وإن العالم سيعمّه في المرحلة الرابعة الظلم والظلام، وفي ختام ذلك العصر المظلم سينزل آخر المبعوثين وإسمه (كالكي) فيهبط على فرسٍ أبيض شاهراً سيفه الفضي من أجل إستئصال جذور الشر والظلم وفرض العدالة والفضيلة.

إذ يشير الحصان الأبيض لمظهر القدرة والشمولية. ويتمتع المخلّص (الكالكي) بمكانة رفيعة في تعاليم ومعتقدات الهندوس، حيث يصور في هيئة رجل ذي هيبة يرتقي فرسه الأبيض بسيفٍ مسلول وفي بعض

(1) د. هالة أبو الفتوح، مفهوم الخلاص في الفكر الهندي، مصدر سبق ذكره، ص336.

(2) في كتاب من كتب الهندوس: في أواخر المرحلة الرابعة من أهل الأرض يشيع فيها الفساد ويساقون إلى الكفر ويرتكبون المعاصي الجسيمة، ويحكمه الأراذل، ويكون الناس في ذلك الزمان كالذئب يأكل بعضهم بعضا ويفسد الكهنة ورجال الدين وللسراق عندهم حقٌّ، وأهل التقوى والزهاد محقرون.. ففي ذلك الزمان يظهر (برهماً كلا) أي الرجل الشجاع المؤمن. وفي كتاب جاماسد للزرادشتية (ومن ذرية ابن هذا النبي التي اشترهت ب ـ (شما العالم وملكة الزمان) رجلٌ يصل إلى الخلافة ويحكم الدنيا بالخير وهو آخر خليفة لهذا النبي من وسط العالم ـ أي مكة ويدوم ملكه إلى يوم القيامة. (المصدر نفسه، ص75).

الأحيان بسيف مزدوج. فالموعود الهندوسي موعود (شخصي) بصفة ربانية وبلحاظ أدائه يكون مصلحاً اجتماعياً ذا رسالة معنوية ـ اجتماعية، وبهذا فإن هناك مشابهة بينه وبين الموعود الإسلامي لاسيما وأنه بمثابة آخر مرحلة لعجلة العالم الزمانية إذ أن سمة الشمولية واضحة فيه[1].

وتتلخص فكرة المنجي الموعود في تعاليم البوذيين في مفهوم (الميترية) ويعني في إحدى اللهجات الهندية، العطوف / الرحيم. وعندهم هو البوذا الخامس والأخير على وجه الأرض وأنه سيأتي لاحقاً لخلاص الجميع يصوره البوذيين على هيئة رجل يهم بالنهوض إشعاراً بجاهزيته للظهور. إن توفر الأرضية المناسبة ستؤدي إلى ظهوره فيجلب للناس الرخاء والرفاهية ويروّج لتعاليم بوذا. وما يزال الاعتقاد بظهوره في نهاية كل قرن موجوداً في المناطق التي يدين أهلها بالبوذية في الجنوب والجنوب الشرقي من قارة آسيا[2].

إن بعض (اليوتوبيات) هي عبارة عن (بدائل خيالية) لواقع يبدو خارج قدرة (المخلّص) أو صاحب اليوتوبيا على التغيير. بمعنى أن الواقع بما ينطوي عليه من ظلمٍ أو خلل، يصعب تغييره ولذا تبدو تلك البدائل وكأنها مجرد محاولة (حالمة) لبناء (واقع خيالي)، ربما يكون امتداداً لميثولوجيا، أو لمجرد خيالات الكاتب. إن كثيراً من المدن الفاضلة تدخل ضمن هذا الصنف بدءاً من جمهورية أفلاطون مروراً بالمدينة الفاضلة للفارابي وصولاً إلى يوتوبيات الغرب سواءٌ في القرون الوسطى أو في المراحل التالية. وسنشير فيما يلي إلى بعضها دون إسهاب.

---

(1) مجموعة من الباحثين، في انتظار الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص54 ـ 54.
(2) المصدر نفسه، ص57 ـ 58.

من البدائل الخيالية التي يمكن الإشارة إليها تلك المدن التي إزدحم فيها تاريخ الثقافة الغربية ومنها مدينة الشمس لكامبانيلا (1568 ـ 1639م) حيث أرس الحياة فيها على ثلاثة محاور هي: القوة، الحب والذكاء، معتقداً أن لا وجود لنسق اجتماعي كامل ما لم يأخذ في اعتباره هذه الثلاثية في بناء الضبط الاجتماعي والإدارة السياسية.

لقد دعا كامبانيلا إلى منع العبودية لتأكيد كرامة وأهمية العمل وتصفية الطبقة المترفة إذ يوجب على كل فرد أن يعمل رغم نظرته إلى أن يوم عمل قصير إنما يكون مناسباً لإنتاج الحاجات الضرورية للإنسان. أما الملكية فقد حبذ مشاعيتها مختزلاً التملك إلى مجرد ما يكون لدى البيت والعائلة من موجودات تكون مناسبة للحد من غريزة جمع المال في وقتٍ تحترم فيه الملكية ما دام الفرد ملتزماً بعائلته. وللعمل ضد تعميق واقع الملكية ـ الطمع. أكد كامبانيلا على تكوين أوساط محلية تضم الزوجات والأطفال، غايتها الحد من تحول غريزة التملك إلى إندفاعٍ غير محدود للحيازة والاكتناز ولتحقيق صيغة سياسية تصلح لإدارة المدينة الخيالية التي تصورها كامبانيلا فقد جعل على رأسها ملكاً عادلاً يكون مختاراً من الشعب يسمى بالشمس ويعاونه ثلاثة وزراء هم:

1 ـ وزير القوة.

2 ـ وزير الحب. وهو يتولى الشؤون الاجتماعية.

3 ـ وزير الحكمة. وهو يتولى الشؤون التعليمية والفنية وذلك بجوار جمعيتين تشريعيتين إحداهما تتألف من رجال الدين ولها سلطة التشريع والأخرى تتألف من جمهور الشعب ولها حق الفصل في أمور الحرب والسلم وإقرار القوانين.

ويلاحظ من خلال المراجعة المعمقة أن كامبانيلا كان أشد تركيزاً على خطر الملكية الفردية من جهة وعلى نمط من الحكم يتوخى العدالة. كذلك يلاحظ الطابع الرومانسي للفكرة اليوتوبية ممثلةً بوزير الحب الذي يتولى من بين ما يتولى موضوع الجماعات التي تضم الزوجات والأطفال كنمطٍ من التنشئة المستند إلى القناعة ورفض الملكية الفردية. ويلاحظ أن كثيراً من المدن اليوتوبية صُممت على قاعدة مبدأ اقتصادي مفاده، إن الملكية مكمن البشر بل إن توما ألاكوين، الذي كان ضد التعامل بالربا ذهب إلى أن أخذ المال من الأغنياء سراً أو علانية وإعطاؤه للفقراء عملية لا تفقد أخلاقيتها كما أكد ألاكوين على أن الملكية دالة على الطمع الإنساني، وأن ضرورتها تنطلق من أن الإنسان متسم بالطمع[1] وكان قانون الحرية لـ (جيرارد ونستنلي) (1609 ـ 1660م) تعبيراً عن أوضاع اقتصادية سيئة في بريطانيا إذ ساءت ظروف العمال في غضون قرن ونصف، تفصل بين يوتوبيا مور عن قانون الحرية الذي كتبه ونستنلي فقد كان القرن السابع عشر فترة بؤس متزايد بين جماهير الشعب والمستأجرين إذ أثرت فيه قلة قليلة من الأغنياء بينما سقطت الأغلبية في براثن الفقر المدقع والدائم، وقد سعت الطبقة الحاكمة إلى سحق السخط الشعبي بتشديد قسوة القوانين ضد المتسولين[2].

إن هذا العامل الاقتصادي المتصل بالفقر والملكية لم يكن عنصراً مفقوداً في المهدوية الشيعية، إذ أن المجتمع الإسلامي، لاسيما في بغداد

(1) د. متعب مناف جاسم، تاريخ الفكر الاجتماعي، بغداد، المركز العلمي العراقي، 2010م، ص157 ـ 158.

(2) برنيري، المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص218 ـ 219.

تميّز أيضاً بانتشار الفقر. لقد كان انقسام المدينة الإسلامية إلى أغنياء وفقراء أمراً قائماً وقد أنتشرت الأسواق مهنٌ وممارسات عدة خسيسة. وقد أرتفع التسوّل (الإستجداء) إلى مستوى الصنعة كما يذكر الجاحظ[1]، على أن ذلك لم يكن العنصر الأساس دون غيره في المشروع المهدوي الشيعي لما سنبينه.

كما أن لليوتوبيا زمنها من حيث مضمونها، فإن لها أيضاً تصوراتها المستقبلية. وفي الحالين هي بنت بيئتها. ولعل ذلك هو خلاصة واحد من أهم قوانين علم اجتماع المعرفة وهو: أن الأفكار والأساطير واليوتوبيات هي نتاج بيئتها الاجتماعية، إذ مع التفكير اللاهوتي للعصور الوسطى لكن تم إسقاط الدول المثالية على العالم الآخر سواء بالطريقة الصوفية والفلسفية التي نجدها في مدينة الله للقديس أوغسطين، أو في القصص التي يسردها الرحالة الإيرندلي برندان الذي يروي كيف أن سفينته جنحت إلى بلدة فيها كاتدرائيات من البلور وتتابع فيها النهار بعد النهار بدون أن يكون هناك ليل. ويبدو أن هذه اليوتوبيا تتطابق مع تصور، الجنّة ـ في التصور الإسلامي[2].

إن مدينة الله للقديس أوغسطين (354 ـ 435م)، ركّزت على مقارنة بينها وبين مدينة الإنسان، وهي مقارنة تظهر أن الظلم ليس مرشحاً للزوال إلا حين يتولى بنفسه السلطة المباشرة على البشرية وهو يومٌ لا تشهده البشرية إلا في نهاية الأجيال حين ينتقل الأفراد من الحياة الأرضية (مدينة البشر) إلى المدينة السماوية الإلهية.

---

(1) انظر: خالد زيادة، الخسيس والنفيس، الرقابة والفساد في المدينة الإسلامية، دار رياض الريس، بيروت، 2008م، ص25 وما بعدها.

(2) برنيري، المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص91.

ويبدو أن أوغسطين أخذ بفكرة الروّاقيين. في قيام جامعة إنسانية أو جمهورية عالمية حيث تتحقق المساواة والإخاء والعدالة الاجتماعية التي تظللها العناية الإلهية[1]. إن قراءة في مواصفات (مدينة الله) يظهر أن هذه اليوتوبيا تقوم على فكرة الحق الطبيعي والحق الإلهي وشرعية السلطة السياسية والسلطة الدينية والنزعة الإنسانية ودور العقيدة في السمو بالعلاقات البشرية مع إبراز واجب السلطة السياسية في تحقيق العدالة الاجتماعية. فالمجتمع عند أوغسطين ليس مجرد حشد من الأفراد، وإنما لا بد أن يرتكز على اشتراك الأفراد في الفكر والعاطفة، وهو ما يؤلف بينهم وحدة معنوية. وكل فرد ينتمي إلى عالمين: المدينة الأرضية العلمانية والمدينة السماوية الإلهية. الأولى رمز الآثام والآلام والثانية تحقق تعاليم السماء.

وتقوم الحياة الاجتماعية في فجر نشأتها على مبادئ القانون الطبيعي ثم تأتي الخطايا التي يقع فيها البشر. عند ذاك يصبح القانون الوضعي ضرورة اجتماعية ويصبح تقرير الجزاءات، أمراً ضرورياً لزومياً، ومن هذه الضروريات أستمدت السلطة العلمانية وجودها وبفضلها استطاعت أن تبرز نظم الرق والملكية الفردية وما إليها. التي تعتبر عقوبة من الله على خطيئة البشرية. وهي ضرورة من مستلزمات سلطة الدولة وركيزة أساسية للتنظيم الاجتماعي. ورفض أوغسطين الملكية الفردية لأن الله هو المالك الحقيقي، فهي ليست حقاً طبيعياً، ومع ذلك فإن صيانتها من أهم واجبات الدولة.

(1) محمد علي محمد، تاريخ علم الاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص30.

ورأى أيضاً أن زوال الرق مرهون بزوال التسلط والظلم والخطيئة، ولا يحدث ذلك إلا حين يتولى الله السلطة المباشرة[1]. إن مدينة الله هي البديل اليوتوبي لمدينة الإنسان، حيث القوانين الوضعية التي تبرر وتحمي الملكية الفردية، والرق، والتي يسودها الظلم والتعسف. إن التحول من مدينة الإنسان أو تغييرها ليس سهلاً على صعيد الواقع، بل إن ذلك النمط الذي يحكمها من السلطة قد أصبح ضرورياً لها وبالتالي فلا أمل إلا حين يباشر الله سلطته في مدينته، حيث ينتفي الظلم وتقوم العدالة.

إن استحالة تغيير الواقع المعيش، تتجاوز عجزها، وتتعامل مع يأسها من خلال أمل مستقبلي، ينطوي على صورة نقيضة للواقع إلا أنها صورة تبدو بعيدة جداً عن التحقق. إنها صورةٌ تطمينية!، تنتهي إلى تبرير الملكية الفردية والرق في الواقع المعيش[2] على أمل أن تخلو مدينة الله منه. وتشير برنيري إلى يوتوبيات عصر النهضة، حيث أخذت شكلاً ومضمونين مختلفين ومنها يوتوبيا توماس مور، إن الحل الذي قدمه مور كان حلاً منفصلاً عن الواقع. كان بمنزلة حلم هروبي كما كان في الوقت نفسه وسيلة للسخرية من المؤسسات والحكومات التي عاش في ظلها. فالمجتمع الذي عاش فيه مور تميّز بالتفسخ ولم تعد القوة الصاعدة للنبلاء والملوك تلجمها رقابة المجالس الشعبية، مما أدى إلى حروب منهكة ومستمرة، وتفككت الإتحادات القديمة ولم يحل شيء محلها، وساءت ظروف الشعب بشكل متزايد حتى وصلت إلى ذلك الفقر الفظيع الذي وصفه بدقة. إن يوتوبيات عصر النهضة تحاول أن تقدم حلاً للمشكلات التي تواجه مجتمعاً في سبيله لاستحداث شكل

(1) محمد علي محمد، تاريخ علم الاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص29 ـ 30.
(2) المصدر نفسه، ص30.

جديد للتنظيم. على أن هناك أيضاً من حاول إيجاد دساتير مثالية تسعى إلى حل المشاكل السياسية بدلاً من السعي إلى إقامة نظام اجتماعي جديد بالكامل، إذ قاوم جان بودان (فيلسوف فرنسي ـ 1530 ـ 1596م) مقاومةً شديدةً، إغراء الرغبة في بناء جمهورية خيالية بغير فعّالية كتلك التي تخيلها أفلاطون وتوماس مور ولكن الواقع لم يختلف ففي زمن بودان كانت فرنسا ممزقة بالحروب الدينية[1].

على أن يوتوبيا القرن الثامن عشر في أوربا بدت مختلفة بالثورة الفرنسية (1789م)، ففي سبيل المثال استشعر سان سيمون حاجة إلى ثلاث فروعٍ للمعرفة هي: الفنون والعلوم الطبيعية وعلم الأخلاق، وأن تضمها أكاديميات أي أن تجسد تجسيداً مؤسساتياً لذا حاول أن يركز على التنظيمات الاجتماعية الجديدة، وحاول أن يبرمج فلسفة اجتماعية جديدة تأخذ في حسابها رفاه الطبقات الفرنسية الأقل حظاً في الحياة، إلى حد أن قسّم المجتمع الفرنسي إلى طبقتين هما: الصناعيين والمتبطّرين أي الذين ينتجون والذين يملكون من الأثرياء والنبلاء، بل وحتى جماعة المقاتلين والعسكريين. وعدّ أن تنظيم المجتمع يجب أن يعهد به في المستقبل إلى الصناعيين، ابتغاء الترفيه عن الطبقة الأكثر عدداً والأشد فقراً[2].

كان سان سيمون أستاذ أوجست كومت وإليه يرجع فضل ظهور علم الاجتماع على يد كومت[3]. لقد استطاعت الماركسية باعتبارها كما سمّيت

(1) برنيري، المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص96 ـ 98 ـ 99.
(2) تنظر تفاصيل عن يوتوبيا سان سيمون في: د. متعب مناف جاسم، تاريخ الفكر الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص329 وما بعدها.
(3) د. محمد طلعت عيسى، مدخل إلى علم الاجتماع، بيروت، دار المعارف، 1975م، ص24 وما بعدها.

(اشتراكية علمية) أن تقلل من القيمة العلمية لهذه اليوتوبيات الخيالية سواءٌ التي جاء بها سان سيمون أو فورييه أو غيرهما.

لقد ارتبط ظهور يوتوبيات القرن التاسع عشر بميلاد الحركة الاشتراكية، ولذلك فقدت الكلمة معناها الأصلي، وأصبحت تعني التفكير المضاد للتفكير العلمي. وقد عرف فردريك أنجلز في كتابه (الاشتراكية اليوتوبية والعلمية) كلمة يوتوبي ولقي هذا التعريف قبولاً واسعاً، ويشير فيه إلى المجتمع المثالي المتخيل الذي يصعب أو يستحيل تحقيقه. على أن أنجلز أضاف أيضاً لتعريفه كل الخطط والمشروعات الاجتماعية التي لا تعترف بتقسيم المجتمع إلى طبقات ولا بحتمية الصراع الطبقي والثورة الاشتراكية. وبذلك أدخل أنجلز، سان سيمون وفورييه وأوين، في زمرة اليوتوبيين بحجة أنه ليس فيهم من يمثل مصالح طبقة البروليتاريا[1].

(1) برنيري، المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص301.

المبحث الثاني

القيادات اليوتوبية الإسلامية والغربية

للقيادةِ تعريفاتٌ كثيرٌ تختلف باختلاف الرؤية الاجتماعية ـ النفسية التي ينطلق منها التعريف فهي: مجموعة من السمات والمهارات التي يمتاز بها شخصٌ معين، وتمكنه من أداء أدوار معينة في الجماعة التي يقودها. ويرى بعضهم أن القيادة تعني القيام بالوظائف الجماعية التي تساعد الجماعة على تحقيق أهدافها[1]. أو هي الجهود والأنشطة التي يبذلها القائد للعمل على تحقيق أهداف الجماعة وتحريكها نحو تلك الأهداف وتحسين التفاعل الاجتماعي بين أعضاءها، والحفاظ على تماسكها وتيسير الموارد لها[2].

ويختلف مفهوم القائد عن مفهوم الرئيس. الرئيس يستمد قدرته من السلطة الرسمية التي تمنح له نتيجة إشغاله لمركز رسمي (وظيفي) داخل التنظيم وهي سلطة تفرضها اللوائح الرسمية والقانونية للمنظمة. كما أن الرئيس يحدد أهداف الجماعة طبقاً لمصالحه وبدون مشاركة الجماعة

(1) د. عبد الرحمن العيسوي، علم النفس والاجتماع، القاهرة، مؤسسة شباب الجامعة، 1978م، ص145.

(2) لويس كامل مليكة، سيكولوجيا الجماعات والقيادة، القاهرة، مؤسسة المطبوعات، 1959م، ص151.

ولذلك تتسم الجماعة بقليل من المشاعر والأحاسيس المشتركة وبقدرٍ ضئيل من الجهد المشترك باتجاه تحقيق الأهداف التي حددها الرئيس، أما القائد، فهو يستمد سلطته من قبول الجماعة له ومن تأثيره عليها[1].

إن أهم سمات القائد اليوتوبي تتمثل بكونه بطلاً كاريزمياً على نحوٍ ما. وقد أشرنا إلى معاني مفهوم الكاريزما في المبحث الخاص بالمفاهيم من هذا الكتاب. فالبطل أو القائد اليوتوبي يقترب من مفهوم الرجل العظيم، وهو شخصٌ موهوبٌ بتكوينه ولا يصنع من خلال التعلّم والخبرة والتدريب، أي أنه شخصية كاريزمية ذات خصائص معينة تجعلها قادرة على إدارة الحياة في المجتمع، وعلى إخلاص الناس لها وإتباعهم لتوجيهاتها وخضوعهم لسلطتها.

تظهر المشاريع اليوتوبية أصناف متعددة من القيادات بعضها ديني محض[2]. وبعضها الآخر سياسي أو إداري، أو فلسفي ضالته الحكمة. ولا شك أن لكل صنف من أصناف القيادة ظروفه الاجتماعية والثقافية والسياسية، فضلاً عن أن بعض القيادات اليوتوبية فردية، وأخرى ثنائية أو جماعية. وقد ينظر بعضهم إلى صنفٍ من أصناف القيادة، بوصفه تعبير المفهوم الإنساني

---

(1) لويس كامل مليكة، سيكولوجيا الجماعات والقيادة، القاهرة، مؤسسة المطبوعات، 1959م، ص151. ص202.

(2) في التوراة صور متعددة للمخلِّص أو البطل اليوتوبي، فهو تارة من نسل داود كما يرد في سفر أشعيا: حيث يقول (يخرج قضيب ـ غصن) من جذع يسيّ (والد داود).. وقد أتى عيسى بن مريم من هذا النسل لجهة أمه. وهو تارة من نسل يوسف وهناك أوصاف لمخلصين آخرين لا تنطبق على شخصيات عرفت في التاريخ اليهودي. وفي العهد الجديد أن المسيح سوف يعود ويسميه ـ أحياناً ـ ابن الإنسان. لكنه يذكر إلى جانب المسيح شخصية أخرى هي (الصادق الأمين). ينظر: د. محمد طي، المهدي المنتظر، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2011م، ص56 وما بعدها.

الكامل الذي يتمتع وفقاً للمدرسة التكاملة في علم النفس، بالغرائز الإيجابية والسجايا الحميدة. وهناك، من ركز على صفةٍ معينةٍ من صفات الكمال مثل (النضج) و (الإنتاج) و (القدرة على التطور الذاتي)[1].

إن كل أبطال المدن الفاضلة يتميزون عن الأبطال الاعتياديين، السياسيين والإداريين وما أشبه، فهم من ذوي الخصال المميزة التي تمكنهم من إدارة نمط جديد من الحياة الاجتماعية، ونمط جديد من ممارسة السلطة. وهم في الغالب أكثر اعتماداً على أنفسهم من اعتمادهم على الآخرين.

نماذج من البطولة اليوتوبية:

1 ـ في المدن الفاضلة الأوربية:

في يوتوبيا توماس مور، هناك أميرٌ يحتفظ بمنصبه مدى الحياة ما لم يشك في نيته أن يصبح طاغية. ويساعد الأمير مجلس أو هيئة مؤلفة من عشرين من حكام الأسر، وتجري المشاورات بين الحاكم والرؤساء (حكام الأسر) مرة كل يومين وأحياناً أكثر من ذلك إذا اقتضى الأمر، وهم يتشاورون مع الأمير بشأن أمور الدولة.

وينضم إلى المجلس إثنان من الرؤساء، يتغيرون يومياً ولا يناقش أمر من أمور الدولة ما لم يناقش في المجلس ثلاثة أيام قبل صدور القانون. ويبدو أن اختيار الحكّام يتم بناءاً على الثقة التي تمنحها إياهم الأسر التي تنتخبهم أكثر مما يتم على أساس معرفتهم ومواهبهم العقلية[2].

(1) انظر: عصام الحسيني الياسري، وهم الانتظار، مصدر سبق ذكره، ص109 ـ 110.
(2) برنيري، المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص116 ـ 117.

في مدينة الشمس لكامبانيلا. رئيسٌ روحي وزمني أو أمير مقدس يرجع إليه في كل الأمور ليساعده ثلاثة أمراء من رتب متساوية، وهم بحسب معاني أسماءهم: القوة والمعرفة والحب. فالقوة مسؤول عن كل الأمور المتصلة بالحرب والسلام والفنون العسكرية وهو يملك السلطة العليا في الحروب ويعتني بالحكام العسكريين والمحاربين والجنود والذخيرة والتحصينات. أما المعرفة فهو مسؤول عن جميع العلوم وعن الدكاترة والأساتذة المتخصصين في الفنون الحرة والآلية ويساعده عدد من المشرفين أو القضاة، مساوٍ لعدد العلوم وهم المنجم وعالم الكونيات وعلماء الهندسة والفيزياء والبلاغة والطبيب والعالم في السياسة والأخلاق.

أما الحب فهو مسؤول عن الإنجاب وهو الذي يجمع بين الرجاء والنساء بالطريقة التي تجعلهم ينجبون سلالات سليمة. ويعتني الحب أيضاً بتعليم الأطفال وبالأدوية والزراعة وجمع محاصيل الفواكه والحبوب والأعشاب وكل ما يتعلق بالغذاء والكساء وعلاقات الحب بين الجنسين[1].

إن هذه اليوتوبيات تعبّر عن الجذور أو الأصول الأولى لفكرة (الديمقراطية) أو الحكم الجماعي، ولذلك كان لها ارتباط وثيق بموضوعات مثل الملكية والعمل والأسرة. كذلك فإن هذه اليوتوبيات لم تظهر كنتيجة لجهد بطلٍ أو مخلص، بل هي نتاج فكر الفيلسوف المفكر، الذي حدد في سياق ذلك النتاج دور الحاكم أو الحكّام.

إن معظم ما يرد في اليوتوبيات عن حكامها وأبطالها، محدود بقدراتهم العقلية والنفسية دون تعريف واضح بالسمات الأخرى المتعلقة بالعمر،

(1) برنيري، المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص146 ـ 148.

والأحوال الزواجية والأسرية، وكذلك ما يتعلق بالنسب وغيرها. ويمكن القول أن جمهورية أفلاطون ويوتوبيا توماس مور والأطلنطا الجديدة لفرنسيس بيكون ومدينة الشمس لكامبانيلا والأوقيانوس لهارينغتون وعالم الشعلات لغانفنديش هي كلها بمثابة احتجاج في وجه مجتمع الزيف[1] والقسر والظلم.

2 ـ القادة في يوتوبيات الفلاسفة المسلمين[2]:

هناك الكثير من هذه اليوتوبيات وقد أشرنا إلى بعضها في سياق ما تقدم ومنها، مدينة الله عند أوغسطين وجمهورية أفلاطون. وفي الأدبيات العربية الإسلامية نجد أبو نصر الفارابي في مدينته الفاضلة. التي تمثّل أنموذجاً ليوتوبيات التغيير الفكري غير الفردي[3].

لقد كان القرآن الكريم وتجربة صدر الإسلام ودولة المدينة المنورة

---

(1) د. محمد علي الكبيسي، اليوتوبيا والتراث، دمشق، دار الفرقد، 2008م، ص26.

(2) يرى بعض الكتاب أن من نماذج اليوتوبيات الإسلامية التي وجدت طريقها إلى التطبيق هي اليوتوبيا القرمطية التي يرى بعض الكتّاب أنها أول جمهورية يوتوبية نشأت في العصر الوسيط وتتكون من قيادة جماعية أشبه بالحكومة. فهي تتكون من ستة أشخاص يؤلفون ما كانوا يسمونه (مجلس العقدانية) الذي ينتخبه مواطنو الجمهورية من أسرة سليمان طاهر وأعوانه أو ممن يثقون بهم من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة. وينوب هؤلاء الستة، ستة وكلاء، ومجلس العقدانية هو الذي يصدّر القرارات في أمور الجمهورية وما يحف بها من أحداث. ويقوم نظامها الاقتصادي على إلغاء الضرائب على الأرض، وسُنت بالمقابل ضرائب لا تثقل كاهل المواطن. (تنظر تفاصيل في: د. محمد علي الكبيسي، اليوتوبيا والتراث، مصدر سبق ذكره، ص151 وما بعدها).

وفي اعتقادنا أن الجمهورية القرمطية ليست مشروعاً يوتوبياً، كما توهّم بعض الكتّاب والباحثين، بل هي نظامٌ نتج عن حروبٍ متواصلةٍ ضد العباسيين وعاش أكثر من قرن من الزمان.

(3) ولد الفارابي في (259هـ ـ 870م) وتوفي في (339هـ ـ 950م) وإذا وصف أرسطو بكونه المعلم الأول فإن الفارابي يوصف بكونه المعلم الثاني.

أنموذجاً أمام الفارابي، وواحداً من أهم مصادره الفكرية وهو يتفحص واقع الحال الذي وصل إليه المجتمع العربي الإسلامي، والدولة العباسية، قياساً إلى جوهر العقيدة الإسلامية وفكرة استخلاف الإنسان على الأرض والسعادة ودور الرئيس ومسؤولياته الاجتماعية والسياسية إلى جانب الإمارة الحمدانية في حلب. ومن ذلك انطلق الفارابي في محاكمة الحقبة الأخيرة من الفترة التركية (218 ـ 334هـ) (833 ـ 945م) التي تعرض فيها الكيان السياسي العباسي إلى خطر الهيمنة الأجنبية المباشرة. كل ذلك كان وراء دراسات الفارابي عن الرئيس وشروطه والإنسان الفاضل والمجتمع المتعاون والدولة التي تحقق الغايات القصوى للإنسان على هذه الأرض، إلى جانب مضادات هذه المناخات بما يقترب من صراع مدينتي الله والشيطان عند أوغسطين[1].

تقوم المدينة الفاضلة عند الفارابي على رئيسٍ فاضلٍ وعقيدةٍ فاضلة وشعبٍ مطيعٍ وسعادةٍ منشودة. كما تناول الفارابي ـ أيضاً ـ طبيعة الحياة في المدينة وملوكها وتوافقهم العقلي والروحي بفضل اتصال النفوس وتوافق العقول وتوحدها. والعلاقة بين الصناعات والسعادات الإنسانية. وكيف تتفاضل بالنوع والكم والكيف. وما هي الأشياء المشتركة بين أهل المدن الفاضلة وملوكهم، ثم مضادات المدن الفاضلة (المدن السيئة)[2].

والرئيس عند الفارابي أنموذجٌ مثالي للسلطة، وهو شرطٌ لسعادة

(1) د. علي حسين الجابري، مفكرو الإسلام والعمران البشري، بغداد، المركز العلمي العراقي، 2011م، ص18. ومن المعلوم أن المدينة عند الفلاسفة على ضربين هما مدينة فاضلة وأخرى غير فاضلة (د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص400).

(2) المصدر نفسه، ص22 ـ 23.

المجتمع وتفاضل مدينته (دولته) بشروط صعبة نادرة التحقق تقترب به من فكرة (الإمام المعصوم ـ الاثنا عشرية) لكي تأتي أفعال الناس معبرة عن إرادة رئيسها القادر على إسعادها بملكاته العقلية المتناغمة مع العقل الفعال بعد أن يصبح عقلاً وعاقلاً ومعقولاً. وتكون قوته الناطقة (النظرية والعملية) وقوته المتخيلة، كالمرآة الصقيلة، التي تعكس ومضات العقل. ويورد الفارابي اثنا عشر خصلة للرئيس الفاضل مستوحاة من جوهر الإسلام وفكرة العدل الاجتماعي والقيادة المؤهلة لأداء دورها ولكن بأصعب الشروط إذ لا بد أن يكون الرئيس في:

ـ تمام الخلقة ـ وجودة الفهم والتصور ـ وجودة الحفظ والتذكر ـ وجودة الفطنة وحسن العبارة ـ ومحبة التعلّم ـ وعفة النفس ـ وقناعة الإنسان المتوازن ـ والكرم ومحبة العدالة ـ أهل العدل ـ وقوي العزيمة والإرادة.

كل ذلك إلى جانب إتصاف الرئيس بالحكمة والعلم بالشرائع وجودة الإستنباط وجودة الرؤية وجودة الإرشاد ومباشرة الحرب الضرورية بنفسه. فإذا تعذّر اجتماع هذه الصفات في رئيسٍ واحد، أجاز الفارابي اجتماع أكثر من رئيس في إدارة البلاد وتقسيم الأعمال بحسب كفاياتها وإمكاناتها لتجتمع وتتوحد (إمارة السيف مع إمارة القلم) والويل للمجتمع إذا فقد حاكمه الحكمة أو بقي من غير حاكم أو سلطة فمآله إلى الفوضى والخراب[1].

إن (بطل) الفارابي يجمع إذاً خصائص عقلية ونفسية متميزة إلى جانب

(1) علي حسين الجابري، مفكرو الإسلام والعمران البشري، مصدر سبق ذكره، ص30.

قدرته البدنية التي تمكنه من مباشرة الحرب بنفسه ومن الواضح أن هذا البطل المثالي في خصائصه ومزاياه يتناسب في ذلك مع طبيعة المدينة الفاضلة التي رسم ملامحها الفارابي. على أن هذا البطل ـ بخلاف البطل المهدوي ـ لا يقود التغيير. فالمدينة، في ذهن الفارابي وتصوره، قائمة وليس للحاكم أو الرئيس دورٌ في قيامها. إن قاعدة الحكم الأساسية هي الفرد، مع استثناءات للحكم الجماعي نجدها في يوتوبيا ـ أخرى.

وفي كتابات إخوان الصفا يعبّر مفهوم (الراسخون في العلم) عن نمط من القيادة الروحية الحكيمة التي تشكّل بديلاً لقيادة بني العباس. إن مكنون الشريعة وبواطن الأمور الخفية لا يحظى بها إلا الراسخون في العلم، فظاهر الشرع كما يرى إخوان الصفا لا يمكن أن يكون ذا بالٍ ما لم يدعم بالمعنى الباطني الذي تقف عليه هذه الجماعة وحدها. كذلك تكلّم إبن باجه عمّا أسماه (النوابت) وهم أيضاً من الراسخين في العلم الذين يمثلون المعرفة وفضائل الأخلاق[1].

وفي بعض الديانات نجد أبطالاً يوتوبيين من ذوي الخصال المميزة، ففي المزمور (73) إشارات إلى بطل يوتبي يسجد له كل الملوك وتتعبد له كل الأمم يشفق على المسكين والبائس ويخلص أنفس الفقراء من الظلم والخطف...) وفي كتاب شامكوني الهندوسي إشارات إلى (رجل من ذرية سيد خلائق العالمين (كشن) العظيم وهو الذي يحكم على جبال الشرق والغرب في العالم ويوحد الأديان الإلهية إلى دينٍ واحد واسمه القائم والعارف بالله).

(1) د. محمد علي الكبيسي، اليوتوبيا والتراث، مصدر سبق ذكره، ص136 ـ 140.

إن مما يثير الدهشة في هذه النصوص والنبوءات هو مطابقها بشكل كبير لما ورد في الأحاديث النبوية الشريفة وروايات أهل البيت مما يدل على أن عقيدة المهدي المخلّص هي عقيدة كل الأديان والشعوب عبر الأزمنة والعصور[1].

وفي الديانات الهندية لا يبدو (البرهمان) المخلص مجسداً. بل هو قوة روحية. (إنه لا يختلف عنا فنحن لا نذهب إليه في مكان بعينه وإنما نحصل عليه أينما كنا إنه في أعماقنا جميعاً)، فالخلاص هو انسحاب المرء إلى أعماقه الداخلية حيث جوهره الإلهي. إن معرفة (البرهمان) لا تتحقق إلا لمن لديه رغبة عارمة في بلوغ تلك المعرفة كما أن تلك الرغبة لا تتوهج إلا لذوي العقول الصائبة والنفوس الهادئة والمتحررين من الرغبات المادية[2].

إن الأبطال اليوتوبيين، أفراداً أو جماعات، فلاسفة حكماء أو روحانيين دينيين، يتميزون بخصالٍ تجعلهم بمستوى الكمال الذي يؤهلهم لقيادة المجتمع. فاليوتوبيا تحاول تحويل الواقع إلى وضعية تتطابق وما يرفع من مفاهيم وشعارات، فتنقلب بدورها إلى قوة انفجارية داخل رحم الوضع القائم الذي نشأت فيه (بحسب تعبير كارل مانهايم)، لتهدم حدوده فيتحول نحو المستقبل. بهذه النظرة تصبح اليوتوبيا إمكانية البدء. أي إمكانية شيء جديد[3] والبطل اليوتوبي، هو طاقة البدء بإنجاز هذا المشروع، إذ بدونه

(1) مجموعة من الباحثين، في انتظار الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص8 ـ 9.
(2) د. هالة أبو الفتوح، مفهوم الخلاص في الفكر الهندي، مصدر سبق ذكره، ص272 ـ 273 إلى ص283.
(3) محمد علي الكبيسي، اليوتوبيا والتراث، مصدر سبق ذكره، ص13.

لا يمكن أن يتحقق حتى إذا وجد قادة اعتياديون لا يمتلكون المؤهلات الكاريزمية المطلوبة. على أن الأمر يختلف إلى حدٍ ما في حالة الإمام المهدي فهناك من سيكون بانتظاره ويسهم معه في بناء دولته، بل وأن يحارب معه أعداء المشروع، ومن أولئك (الممهدون) ومن يطلق عليهم مصطلح الأبدال، (وهم كما يرد في أحاديث رسول الله (ص) ثلاثون مثل إبراهيم خليل الرحمن، كلما مات رجلٌ، أبدل الله رجلاً مكانه). كما أن من أصحاب الإمام سبعة علماء من بلادٍ شتى يظهرون (إذا انقطعت التجارات والطرق وكثرة الفتن.. يبايع لكل رجل منهم ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً).[1]

(1) معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص338 ـ 340.

الفصل السادس

دولة الإمام المهدي

المبحث الأول

المهدوية والسنن الإلهية

تمهيد

إن مسيرة العالم ليست عشوائية، والفعل الإنساني فعلٌ غائي قصدي، والله سبحانه لم يخلق الناس عبثاً، وبالتالي فإن وجودهم كأفراد وجماعات، يخضع لقوانين إلهية ترد أحياناً بصيغةٍ تنطوي على فكرة كلّية ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾[1] وأحياناً بصيغة قضية شرطية، ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[2][3]. فهل يُعد ظهور الإمام المهدي خارج موجبات هذه السنن الإلهية القرآنية؟ وهل يمثل ظهور الإمام دليلاً على عجز الإنسان عن تغيير أوضاعه الاجتماعية؟ أم أن ظهور الإمام يعني أن الإنسان لا يريد أن يغير تلك الأوضاع وأنه قبل بها وأستحبها، كما لو أن دماغه قد تعرض لعملية غسيل، فأصبح سادراً غافلاً، كالأنعام أو أظل سبيلا. إن هذه الأسئلة وغيرها تبيح للباحث أن

(1) سورة يونس، الآية 49.

(2) سورة الأعراف، الآية 34.

(3) راجع حول السنن الإلهية: الشهيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، قم، دار الزهراء، 1324هـ، ص55 وما بعدها. كذلك ينظر: السيد منذر الحكيم، النظرية الاجتماعية الإسلامية ـ دراسة في فكر السيد محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص196 ـ 204. كذلك ينظر: الشهيد مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، ج1، قم، دار الزهراء، 1327هـ، ص333.

يلقي نظرةً معمقة إلى مجتمع اليوم. كي يطرح بعد ذلك سؤالاً آخر: هل المهدوية الشيعية، عند تحقق الظهور، تمثل مشروعاً لإعادة صياغة المجتمع الإنساني؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هي ملامح ذلك المشروع وما هي مرجعيته. وهل هو ممكن؟(1).

من المؤكد أن السُّنة الإلهية ليست عشوائية بل هي، مضطردة متواصلة ولا تخضع للصدف وليس للإنسان أن يغيرها كما يشاء، على أن ذلك لا يلغي حقيقة اختيار الإنسان وإرادته، فقد أكد سبحانه على أن المحور في تسلسل الأحداث والقضايا إنما هو إرادة الإنسان(2).

ولكن إذا كان الفكر الاجتماعي الإسلامي يرفض الفكرة الهيجلية التي تصور المجتمع كما لو كان مخلوقاً أو كائناً هائلاً. يقول الشهيد مرتضى مطهري(3): إن هذا التمييز بين عمل الفرد وعمل المجتمع، ينبغي أن لا يوقعنا فيما توهمه عدد من المفكرين والفلاسفة الأوربيين الذين ذهبوا إلى أن المجتمع كائناً عملاقاً له وجودٌ وحدوي عضوي متميز عن سائر

(1) إن هذا السؤال كان ولا يزال مورد للبحث في مختلف التخصصات كالاجتماع، والاجتماع السياسي، ينظر: عباس عميد زنجاني، الفكر السياسي في الإسلام، بيروت، مركز الحضارة، 2010م، ص176.

(2) الشهيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مصدر سبق ذكره، ص75.

(3) ولد عام (1340هـ ـ 1919م) في خراسان بإيران، أستاذ بالحوزة العلمية بمدينة قم المقدسة، كان يباشر أطروحته في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية التابعة لجامعة طهران. بسبب نشاطاته الدينية أعتقل عام (1963)،ساهم في تأسيس عدة مراكز دينية وإسلامية، أغتيل على يد منظمة دينية تحمل إسم «فرقان» في السنة الأولى من نجاح الثورة في إيران. له أكثر من خمسين كتاباً إسلامياً في الفلسفة والأخلاق والعقائد وأصول الدين، لعب دوراً في تحديد المد الماركسي في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، وكذلك في تصحيح وتجديد الفكر الديني.

الأفراد وأن كل فرد ليس إلا بمثابة الخلية في ذلك العملاق الكبير كما تصور هيجل مثلاً. [1][2].

السؤال إذاً: إذا كان الإنسان يمتلك حريته في دائرة السنن الإلهية، فهل عجز عن تغيير أوضاعه بحيث اقتضى الأمر ظهور مخلّص؟

يقدم السيد محمد حسين الطباطبائي ـ صاحب تفسير الميزان ـ تفسيراً معيناً مفاده: «إن الحرية بمعنى الإفراط واللذة والإنغماس باللهو والإنجراف نحو الشهوات والماديات توجب تنزل قيمة الإنسان إلى مستوى الحيوانات والبهائم، وهذا يخالف ناموس الخلقة في خصوص تكامل الإنسان».

ويوضح الشهيد المطهري جانباً آخر من الإجابة بالقول: إذا لاحظنا تغيراً في سنن الكون، فإنه معلولٌ لتغيير في الشروط قطعاً، ومن الواضح أن أية سُنة نافذة ضمن شروطٍ خاصة، فإذا تغيرت هذه الشروط فإن سُنةً أخرى تصبح نافذةً، وهذه أيضاً مقيدة بقيود خاصة. فالقانون إذاً يتغير بحكم القانون، لا بمعنى أن قانوناً يُفسخ ويحل محله قانونٌ آخر. بل بمعنى أن شروط قانونٍ ما تتغير.. فيكون القانون الجديد هو النافذ[3].

---

(1) الشهيد مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، مصدر سبق ذكره، ص346.

(2) في الواقع كانت قضية العلاقة بين الفرد والمجتمع وما زالت إحدى الإشكاليات الكبرى في علم الاجتماع، طبقاً للمنظورات الوضعية ـ فدركهايم مثلاً، يرى أن المجتمع مركب يختلف عن العناصر (الأفراد) المكونة له، وهذا رأيٌ شائعٌ في النظريات الوضعية، مقابل التركيز على الفرد كما هو، عند التفاعليين الرمزيين. وكان كولي قد حاول حل هذا الإشكال بالقول: إن الفرد والمجتمع وجهان لحقيقة واحدة.

(3) الشيخ حسن أحمد شحاذة، اجتماعيات الدين والتدين، دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية، بيروت، مركز الحضارة، 2010م، ص160 ـ 198.

ويشير الشهيد المطهري إلى أن السُنة التاريخية مضطردة وذات طابع موضوعي لا تختلف في الحالات الاعتيادية التي تجري فيها الطبيعة والكون على السُنن العامة، والتأكيد على طابع الإضطراد في السُنة هو تأكيد على الطابع العلمي للقانون التاريخي، وفي آياتٍ قرآنيةٍ مثل: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾[1]. كما أن السُنة التاريخية ربانية مرتبطة بالله سبحانه وتعالى. ويضيف مطهري: إن الإمام الإلهي الغيبي الذي يساهم في كسب النصر، جعله القرآن الكريم مشروطاً بالسُنة التاريخية ومرتبطاً بظروفها غير منفكاً عنها[2].

ويضيف مطهري مستكملاً الصورة: إن دائرة السُنن النوعية للتاريخ إذاً تنحصر بالفعل المتميز لظهور علاقة فعل بغاية، ونشاط بهدف، وبالتعبير الفلسفي، ظهور العلّة الغائية. تنحصر هذه الدائرة بالفعل المتطلع إلى الأمام، أي إلى المستقبل المحرك لهذا الفعل من خلال الوجود الذهني الذي يرسم للفاعل غايته أي من خلال الفكر[3] والسُنن التاريخية موضوعها ذلك الجزء من الساحة التاريخية الذي يحمل علاقةً بالغاية والهدف[4].

وفي اعتقادنا أن التمييز بين عمل الفرد وعمل المجتمع كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾[5]، وكذلك قوله

(1) () سورة الأحزاب، الآية 62.

(2) مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، مصدر سبق ذكره، ص333.

(3) تقترب هذه الفكرة من موضوعة (الفهم) عند ماكس فيبر، أي فهم الفاعل لفعله وإدراكه لغاياته. وهذا هو نصف القضية، إذ أن النصف الآخر يتعلق بفهم الآخرين لفعل الفاعل فهو إذاً، فهمٌ تشاركي - مشترك.

(4) مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، مصدر سبق ذكره، ص342.

(5) الإسراء، الآية 13.

تعالى: ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا﴾[1]. قد لا يوصلنا إلى نتيجة مفادها أن المجتمع ليس له وجود عضوي. أو لنقل إنه ليس مركباً يختلف عن خصائص أفراده، إذا نظرنا إليهم كأفراد. فالقرآن الكريم، تناول الفرد كفرد، وتناول المجتمع كمجتمع، وألقى على كل منهما مسؤوليةً معينة. وحين ننظر حالة (مؤمن آل فرعون) مثلاً، نجد أنه فردٌ في مجتمع فرعوني ظالم. وإن هذا الفرد لن يؤخذ بجريرة ذلك المجتمع. هنا إذن تمييزٌ واضحٌ بين فعل الفرد، وفعل المجتمع، لكن هذا التمييز هو بعينه فرقٌ بين، المركّب والعناصر المكونة له.

يشير محمد باقر الصدر إلى أن آية ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[2]، تشير إلى إرادة الإنسان وأن شرط التغيير هو فعل الإنسان[3]. والواقع أن الخطاب القرآني تناول الإنسان كفردٍ في آيةٍ متعددة. كما تناول الناس والأمة في آياتٍ أخرى. وفي الآية المشار إليها نلاحظ أنها تناولت (القوم) وليس الإنسان الفرد، بما يشير إلى أن التغيير ـ لاسيما التغيير العظيم والواسع ـ لا يحققه الفرد ـ باستثناء الأنبياء ـ وليس كلهم، إذ إن عدم استجابة الناس لدعواتهم أدت إلى تدمير أولئك المكذبين مقابل حقيقة أن النبي (ص) قد أصلح الأمة، وكانت دعوته عبارة عن مشروع إلهي للتغيير[4].

(1) الجاثية، الآية 28.

(2) الرعد، آية 11.

(3) الشهيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مصدر سبق ذكره، ص95.

(4) في اعتقادنا أن علماء الاجتماع المسلمين لم يبذلوا الجهد الكافي للوصول إلى نظرية اجتماعية إسلامية تفسّر العلاقة بين الفرد والمجتمع وما يتصل بهما من مفاهيم (راجع بعض المناقشات حول الفرد والجماعة في: د. محمد علوان، مفهوم إسلامي جديد لعلم الاجتماع، ج1، الجماعة، جدة، دار الشروق، 1983م، ص17 وما بعدها.

يمكن القول في الإجابة عن السؤال الذي بدأنا به هذه الفقرة من دراستنا. أن ظهور الإمام المهدي يعني أن القوم لم يعد باستطاعتهم تغيير ما بأنفسهم. وينبغي أن نلاحظ هنا أن (أنفسهم لا تعني ذواتهم كأفرادٍ منقطعين عن مجتمعهم. بل إن تغيير أنفسهم هو مقدمة لتغيير واقعهم الاجتماعي. من جانب آخر، فإن الآية لا تعني أن الأفراد لا قيمة لهم. فالمهدي فردٌ، لكن قوته ـ إلى جانب التأييد الإلهي له ـ تكمن في مشروعه التغييري. وكذلك ـ وهذه نقطة هامة تؤيد ما ذهبنا إليه من قيمةٍ خاصةٍ للفرد ـ لأن الإمام حين يظهر لن يكون وحده بل هناك من المؤمنين من ينتظر ظهوره وسيحارب بين يديه ـ مع كونهم قلة ـ مقابل كثرة تمثل المجتمع الذي انتهى به الحال ليصبح أنموذجاً للظلم والجور. المجتمع إذاً ليس الفرد. والفرد ليس المجتمع، لكنهما معاً، مركبٌ متساند العناصر، ولكل منهما واجباته وحقوقه، في الإيمان والكفر وفي التوحيد والشرك.

ـ ﴿إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[1].

ـ ﴿وَأَلَّوِ استقاموا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقاً﴾[2].

إن ظروف ظهور الإمام معقدةٌ جداً. فهي حالةٌ تتداخل فيها الأفعال الإنسانية، وكوارث الطبيعة، وشدة الظلم، وكثرة المشاريع والإقتراحات والرؤى لمستقبل العالم، والتي يدلل فشلها على أن القومَ فشلوا في تغيير أنفسهم / واقعهم. بل إن الأمر لا يتعلق بمجتمع معين، بل بالعالم كله، ولذلك فإن تلك الأوضاع ـ الشروط بلورت وظيفة الظهور بوصفها

(1) الإنسان، الآية 3.
(2) الجن، الآية 16.

مشروعاً لتغيير العالم عجزَ عن تحقيقه القوم، بل إنهم تواطئوا، أو اقتنعوا إذا كانوا من ذوي المصالح، أو خضعوا لغسيل دماغٍ أو تنويم مارسته دعايات وإعلام السلطة ـ أو السلطات الحاكمة ـ ذات الآيديولوجيات الزائفة، أو اضطروا للسكوت، تجنّباً لأشكال القسر والعنف التي تمارسها السلطة.

ثمة سؤال آخر يطرح نفسه: ما هي مواصفات وخصائص الأوضاع التي يظهر فيها الإمام؟ أي التي تشكّل شروطاً ـ بيئةً لظهوره.

يمكن القول إن شروط ظهور الإمام، متعددة، متداخلة ومتفاعلة. غير أن القرآن الكريم يمدّنا بملخصٍ مكثفٍ لكنه واضح، ويستطيع العقل الإنساني أن يبني من خلاله تصورات واسعة ذات مكونات طبيعية، واجتماعية واقتصادية ونفسية. ففي القرآن الكريم ﴿وَأَلَّوِ استقاموا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقاً﴾[1].

وهنا نجد مفاهيم: الاستقامة ـ الطريقة ـ السقي ـ والماء الغدق.

ومع أن الآية تبدو واضحة، إلا أن بالإمكان استنطاقها نظراً لما تكتنزه من معانٍ تحتاج إلى مزيد من التأمل.

الاستقامة، تشير إلى المضي على الطريق دون انحراف. أو هي التوجه إلى هدفٍ محدد أضفى عليه الإنسان قيمةً مميزة، ولذلك لا يحيد عن الطريق الموصل إلى الهدف، حتى حين يقتضي الأمر بذل الجهد والمكابدة ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾[2]. كذلك يتضمن معنى

(1) نفس الآية.
(2) الانشقاق، الآية 6.

الاستقامة (المواصلة) أي أن يواصل الإنسان مسيرته، فلا يتردد، مؤمناً بأن فعله صحيح، من حيث صحة مرجعيته ـ طريقته. أو (منهاجه). فالاستقامة تمسكٌ والتزام وإيمانٌ واعتقاد.

أما الطريقة فهي النهج. قال الأخفش (بطريقتكم المثلى) أي بسُنّتكم ودينكم وما أنتم عليه، وقال الفرّاء (كنا طرائقَ قددا) أي كنا فرقاً مختلفةٌ أهواءنا. والطريقةُ، الخط في المشي. ويقال أيضاً. أن الطريقةَ هي الرجال الأشراف. وهؤلاء طريقةُ قومهم، إنما تأويله، هذا الذي يبتغي أن يجعله قومه قدوةً ويسلكوا طريقته[1].

ونعود إلى الآية: ﴿وَأَلَّوِ استقاموا عَلَى الطَّرِيقَةِ﴾. إن الاستقامة هي الالتزام بمبادئ الدين وملزماته أصولاً وفروعاً، فهو طريقة الحياة التي يؤدي الالتزام بها إلى رضا الله في الآخرة، أما في الدنيا فإن الالتزام بها يعني الخير وعطاء الطبيعة. في تقارب في المعنى الآية الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَـكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾[2]. ذلك أن الإيمان بالطريقة، أي بالنهج الإلهي، والعمل بملزماته يعني حب العمل، وتسخير الطبيعة على نحو منتج، وإيجاد نظام عادل لتوزيع ثمار الإنتاج.

وهكذا فإن شروط ظهور الإمام المهدي هي ـ بإيجاز ـ الانحراف عن الطريقة أي عن المنهج الإلهي. الذي رسمته الشريعة الإسلامية للإنسان فرداً ومجتمعاً. ويبدو أن ذلك الانحراف يبلغ حداً يصعب علاجه في بيئة

(1) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ص112 ـ 113.
(2) الأعراف، الآية 96.

يسودها الظلال والظلم والجور، وتنحل بين أفرادها العلاقات السوية، بيئةٌ لخّص رسول الله (ص) طبيعتها بالقول: إن الإسلام فيها يعود غريباً (بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريبا)، بمعنى أن الطريقة نبذت، ووجدت طرق أخرى عبر عنها علماء الاجتماع (ماكيفر) بمصطلح الديانات البديلة (رأسمالية، نازية، ماركسية... الخ) تدعي كلٌّ منها أنها الطريقة التي يمكن أن توصل البشر إلى الخير والسعادة.

إن تاريخ الحضارات الإنسانية يظهر أن كثيراً منها سادت ثم بادت بسبب شيوع الكفر والبغي والفساد، فيها، إذ لو استمرت بدون رادع أو مانع فقد يحدث إختلال عظيم وتصبح الأرض غير صالحة للحياة فتنهار الحضارة بسبب ذلك. وقد ذكر القرآن الكريم أمماً وحضاراتٍ هلكت وأنهارت وكان الشرك والكفر والفساد والطغيان سبب هلاكها ومن تلك الأمم عادٌ وثمود وفرعون[1]. ولعلّ من أهم المؤلفات التي تنبأت بانهيار الحضارة الغربية أو تدهور الغرب (1917 ـ 1921م) (Decline of The West) هو كتاب أزفالد شبنجلر[2].

إن الانحراف عن طريقة الإسلام. كما تظهر الأحاديث والأخبار، أصبح ظاهرة عالمية تجاوزت حدود البلدان الإسلامية. ولعلّ ذلك هو أحد أسباب عجز البشر عن العودة إلى الطريقة التي أرادها الله، أي إن ذلك الانحراف أصبح عالياً، متعدد الوجوه، معقد العوامل، تتبارى في

(1) د. محمد الجوهري، الثقافات والحضارات، اختلاف النشأة والمفهوم، القاهرة، الدار المصرية، 2008م، ص183 وما بعدها.
(2) نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع ـ طبيعتها وتطورها، ترجمة: د. محمود عودة وآخرون، القاهرة، دار المعارف، 1982م، ص279.

إطاره مغريات وطرق تكرس الانحراف وتبرره، وبالتالي تصبح الدعوات لإصلاح حقيقي، مجرد صيحاتٍ في وادٍ، لاسيما وأن من سمات الانحراف عن الطريقة أن يصبح الدين جزءاً من آيديولوجيا السلطة، تبرر من خلاله سطوتها وعنفها، كما أن معظم الناس يمارسون عباداتهم بصورة مصطنعة فاقدة للإيمان الحقيقي.

في الآية: ﴿وَأَلَّوِ استقاموا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقاً﴾[1]، قد يشير الماء الغدق إلى خيرات الطبيعة في الدنيا وإلى ثواب الآخرة في الجنة. وهو نتيجة شرط الالتزام بالطريقة الإسلامية.

إن من المهم لكي نتعرف على ظروف وشروط ظهور المخلّص أن نظر بعناية وتركيز إلى جملة من الأوضاع السائدة عند الظهور. وهذه الأوضاع لا تنتمي إلى صنف واحد اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي أو طبيعي وغيرها، بل هي حالة تتداخل فيها كل تلك الأصناف من الانحرافات لتشكل مجتمع الظلم والجور الذي يكون فيه الإسلام غريباً كما بدأ غريبا، ويكون ظهور الإمام بمثابة حربٍ تستهدف استعادة الطريقة التي أنحرف عنها البشر، فالمشروع المهدوي يستهدف استعادة الإسلام المحمدي[2].

ثمة سؤال آخر مهم. ألا يستطيع الفقهاء ومراجع الدين وعلماء

(1) الجن، الآية 16.

(2) من أحاديث رسول الله (صلى الله عليه وآله) الذي يورده الفريقان: «أن في كل خلف من أمتي عدلاً من أهل بيتي، ينفي عن هذا الدين تحريف الغالين وإنتحال المبطلين وتأويل الجاهلين». (ينظر: منير الخباز، آفاق مهدوية، النجف، مركز دراسات الإمام المهدي التخصصية، 1429هـ، ص22.

المسلمين ممن عرفوا بالأمانة والتبحّر بالدين، وتحمل المسؤولية، أن يغيروا الأوضاع التي مهدت لظهور المخلّص؟.

في كثير من اليوتوبيات المهدوية لاسيما الأوروبية، نجد نقداً للكنيسة ورجالها، لاسيما وأنهم تحالفوا مع الملوك والأباطرة والإقطاعيين، وأشاعوا الظلم وبرروه. فالعالم الإسلامي لا نعدم ـ رجال دين ـ كانوا عوناً للظالم، وصوتاً لآيديولوجيته، هؤلاء هم (خدم السلاطين) الذين يفسرون القرآن طبقاً لهوى السلطان، ويتحولون إلى آلة هدم للعقيدة، وأداة تشويه للطريقة. غير أننا هنا نسأل عن أولئك الذين عرفوا بورعهم، وسعة علمهم، وحرصهم على الدين. ومنهم حتى أولئك الذين وافق الإمام المهدي على أن يقلدهم الناس وأن يلتزموا بفتاواهم في الغيبة الكبرى. وهم الذين قارنهم رسول الله بأنبياء بني إسرائيل. لماذا لم يستطع هؤلاء العلماء أن يغيروا تلك الظروف والأوضاع التي مثّلت شروطاً لابد منها لظهور الإمام؟

من المؤكد أن لهؤلاء العلماء دورهم المهم في توفير المعرفة الدقيقة، والرؤية الواضحة للناس انطلاقاً من مرجعية علمهم بالدين. غير أن فتاواهم واقتراحاتهم (اجتهادية)[1] ولذلك نجد عدة اقتراحات لحل مشكلةٍ

(1) في هذا السياق يرى الباحث ضرورة أن يعرّف القارئ بنوعين من الأحكام. الأول. هي الأحكام الظاهرية، وهي التي تعنى بالفهم الإجتهادي للفقهاء عبر استعمال الأدوات الاستنباطية لفهم أدلة الأحكام ومبانيها، ولا يعدو هذا الفهم كونه بشرياً، تتعدد فيه القراءات والرؤى والتفسيرات لأنه ينم عن فهم الإنسان للشريعة بحسبه لا بحسبها ـ أي الشريعة ـ كما هي عند الله. والثاني. هي الأحكام الواقعية، ونعني بها أحكام الشريعة طبقاً لمراد مشرعها ـ دون زيادة أو نقيصة ـ وهذا النوع من الحكم يحكي عن الإرادة الحقيقية لله في شريعته، ولا يمكن لإنسانٍ غير معصوم أن يكون عارفاً بالمرادات الواقعية للأحكام، فيلزم من ذلك إحاطة المعصوم بها لأنها من سنخيات عالم الغيب.

واحدة أو للعمل بإجراءاتٍ معينةٍ تختلف مع وحدة الموقف. وليس في ذلك خللٌ ما دام الاجتهاد مبدأ معمول به وما دام الاختلاف لا يخرج على المبادئ. غير أن ظروف أو شروط الظهور ليست مقتصرة على بلادٍ عربيةٍ أو إسلامية. بل هي ذات طبيعةٍ كونية، وهناك أديانٌ وعقائد يؤمن بها الناس في مشارق الأرض ومغاربها. بل ويمكن القول أن المحنة التي يصل إليها العالم نتيجة الانحراف عن طريقة الإسلام بكل ما يعنيه ذلك من سيادة للظلم وانهيار لقيم الصدق والأمانة، وانتشار الحروب، والكوارث...الخ. كل ذلك يجعل أي فتوى أو مشروعاً يطرحه العالم الإسلامي قاصراً عن تغيير ذلك الوضع. وبالتالي فإن المخلّص، بحكم شخصيته الكاريزمية المؤيدة إلهياً، ومشروعه الذي يعيد للإسلام حضوره المؤثر، هو الوحيد الذي يستطيع أن يغير العالم.

ويختصر الشيخ محمد رضا المظفر الكلام بالقول: «لا يمكن أن يعود الدين إلى قوته وسيطرته على البشر عامة وهو على ما هو عليه اليوم وقبل اليوم... إلا إذا ظهر على رأسه مصلحٌ عظيم، يجمع الكلمة ويرد عن الدين تحريف المبطلين»[1].

إن هذا الرأي لا يقلل من قيمة ودور مراجع الدين. بل هو يؤكد مرحلية جهدهم ومحدودية تأثيرهم في عالمٍ تتقاذفه الأهواء وتمزقه المحن، ومصادر الظلم، وتدمره قيم الرذيلة بأشكالها. بل إنهم في المرحلة التي تسبق الظهور ـ هذه المرحلة ـ يعدون حماةً للدين وملجأً لكل حائر يسعى لليقين في دينه حذراً من الانحراف. فكما تعبر بعض الروايات والأخبار

(1) الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، قم، دار الغدير، 2007م، ص157.

عن دور العلماء وصبرهم وممارستهم لدورهم في زمن الغيبة الكبرى، بأنهم المرابطون في الثغر الذي يلي إبليس، لأن لا يظل الناس[1]. إن إمارات الظهور تنطوي على معنىً واضحٍ هو أن البشر قد وصلوا إلى طريقٍ مسدودة وأن قدرتهم على التغيير قد تضاءلت. ولاشك في أن عجز العلماء ومراجع الدين وكذلك فشل الناس بشراً وجماعات في إصلاح أحوال الدنيا، يعني فيما يعنيه، أن الانحرافات تتجاوز السلوكيات الفردية أو الهامشية، بل هي ظواهر اجتماعية واسعة بشرياً وجغرافياً، وبالتالي فإن إصلاح الحال والعودة إلى طريقة الإسلام سلوكاً وضوابط، عبادات ومعاملات، تحتاج إلى مخلّص كاريزمي يمتلك مرجعيةً واضحةً، هي شريعة محمد بن عبد الله (ص) وخلاصة علوم آبائه، ورؤية واضحة تشخص العدو المريد، وتحدد الأهداف من هذه الحركة الكبرى.

يمكن النظر إلى كل تلك الظواهر من زوايا متعددة. إلا أن من المهم ـ وبغض النظر عن تعدد زوايا النظر ـ أن تكون الإحاطة بها شاملة كلية ذات مضمون وظيفي، بمعنى أن كل ظاهرة منها تؤثر وتتأثر بالظواهر الأخرى بدرجاتٍ متباينة من الشدة.

فتعكس حقيقة أن البشر بلغوا مرحلةً صارت فيها طريقة حياتهم على النقيض من الطريقة التي أوصى بها الله عباده من خلال نبيه. ولعلّ شمولية الانحراف في العالم، تفسّر لماذا تعددت صور وشخوص المخلصين في الديانات السماوية.

(1) يراجع في هذا الصدد: آية الله الشيخ الوحيد الخراساني، مقتطفات ولائية، ترجمة: عباس بن نخي، الكويت، مؤسسة الإمام للنشر، ط3، 2010م، ص33.

أي إن إدراك ذلك الانحراف كان مرصوداً في تلك الأنبياء بوصفه حالةً تستعصي على البشر الطبيعيين الذين كانوا بمواقفهم وسلوكهم جزءاً من حالة الانحراف عن الطريقة التي أرادها الله لعباده.

في هذا الكتاب ـ البحث صنفنا تلك الظواهر كما يأتي:

أولاً ـ تحريف العقيدة:

في بيئة الظهور لا يختفي الدين. فليس ثمة زمان. أو مجتمع. يخلو من الدين منذ أن وجد البشر. فالدين فطرة، غير أن دين (آخر الزمان) هو دينٌ يطغى عليه النفاق، والمظاهر السطحية، والعادات التي تمارس بإسم الدين مع أنها ليست منه في شيء.

ولعل أحد أهم مظاهر انحراف العقيدة هو أن القادة الدينيين الذين تقع على عاتقهم مهمة إرشاد الناس وقيادتهم على طريق الهداية قد ينقسمون إلى طائفتين:

1 ـ المعتزلون: الذين يواصلون التمسك بحبل الله مدركين في الوقت ذاته أنهم عاجزون عن تغيير الباطل الذي استشرت ظواهره وتعاظمت مخاطره. إن بعضاً من هؤلاء يعيشون على أمل أن يمد الله في عمره حتى يشهد الظهور. وهؤلاء هم من الموطئين لظهور المخلّص. فهم يعيشون بين الناس لكنهم في حالة اغتراب تجعل مسافة التجنّب إزائهم واسعة، مع كونهم يواصلون محاولات النصح والإرشاد، التزاماً بواجباتهم الدينية. إن بعض محاولاتهم تمثّل إعلام التهيئة الروحية لظهور المخلّص، ولعلّ تلك الوظيفة من أهم وظائفهم في زمن الغيبة.

2 ـ المنحرفون: وهم الرجال الذين إرتدوا مسوح الدين، وحملوا رموزه، كتعبير عن هُوياتهم الاجتماعية والعقيدية، إلا أنهم في الواقع ينافقون الله، هدفهم التكسب بالدين. إن خطر هؤلاء يكمن في أنهم تخلّوا عن واجباتهم الحقيقية كقاعدة للمجتمع، وأصبحت مصالحهم محور سلوكهم، ومدار حياتهم. وبالتالي فهم أحد ظواهر الانحراف، سبباً وتأثيراً وفي أحاديث رسول الله والأئمة الأطهار إشاراتٌ كثيرة إلى مثل هؤلاء فهم موصوفون بالكذب والدجل وتلفيق الأحاديث[1]. ومن بين هؤلاء من قد يكونوا هاشمياً، فيتخذ من ذلك مبرراً للدعوة إلى نفسه، بل إن بعضاً منهم من يدّعي النبوة[2].

(1) هناك سلسلة من الأحاديث نشير إلى بعضها:
ـ عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «سيكون في أمتي دجّالون وكذّابون يحدثونكم ببدع الحديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباءكم فإياكم إياكم لا يفتنونكم». إن التحذير الوارد في آخر الحديث يشير إلى خطر أولئك المدعين فهم مصاديق لآياتٍ قرآنيةٍ كريمة منها: ﴿وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ (المائدة، الآية49). و﴿يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ﴾ (المائدة، الآية 27).
والفتنة لغةً: الابتلاء والامتحان الاختبار. إلا أنها في حديث النبي (صلى الله عليه وآله) قد تعني التشجيع والإغراء على الانحراف عن الحق. ولذلك يقول اللغويون (الفتن ـ الإحراق ـ ومن هذا قوله سبحانه «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» (الذاريات، الآية 13). ويقال للشيطان فتّان. (ينظر للتفاصيل: إبن منظور، لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ج11، ص125).
ـ وعن رسول الله (صلى الله عليه وآله): (ويمسي الفقهاء يفتون بما يشتهون) و (يتفقهون لغير الدين. بل لطلب الدنيا والرياسة) و (يدّعون أنهم على دين وسنة ومنهاج وشرائع. إنهم مني براء وأنا منهم بريء).

(2) جاء على لسان الإمام الصادق: «لا يخرج القائم حتى يخرج مثله إثنا عشر من بني هاشم كلهم يدعو إلى نفسه» وعن رسول الله: «لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذاباً كلهم يزعم أنه نبي يوم القيامة». (يراجع حول الأحاديث أعلاه: أبو نصر الحسن بن الفضل الطبرسي، من علماء القرن السادس الهجري، مكارم الأخلاق، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 2007م، ص452؛ كذلك ينظر: أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي، المتوفى أواخر القرن الثالث، تفسير القمي، قم، مكتبة العلامة، ج2، ط4، 2004م، ص302 ـ 307).

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل إن ما يتصل به، أو ينتج عنه، إذ تتخذ (غربة الإسلام) صوراً متعددة أهمها، أنه يتحول إلى ممارسات شكلية تنطوي على إساءة للدين، بإسم أداء عباداته، كما تصبح بعض أصول الدين وفروعه، عرضة للتشويه، إلى جانب أن الترميز المبالغ فيه يتعاظم من خلال (الاشتغال بطبع القرآن وتلاوته والابتعاد عن مضامينه وكثرة المساجد وكثرة المصلين ولكن بلا رسالة. وتتعاظم المنارات الطويلة)[1].

إن هذه الظواهر هي مصاديق حديث النبي (ص) عن عودة الإسلام غريباً كما بدأ غريبا وهناك حديث لرسول الله يوضح باختصار أوضاع الناس (يأتي زمان على الناس همهم بطونهم وشرفهم متاعهم وقبلتهم نساءهم ودينهم دراهمهم ودنانيرهم أولئك شرُّ الخلق لا خلاق لهم عند الله).

ثانياً ـ انحراف السلطة:

من المبادئ التي ارتكز إليها الإسلام: العدل. ورفض الظلم. ولذلك أكد حديث رسول الله (ص) على أن الإمام المهدي ـ في مواجهة الظلم

(1) وردت بذلك أحاديث كثيرة:
ـ قول رسول الله (صلى الله عليه وآله): «وتفشوا البدع ويستخف بالصلاة.. ويصلي المصلي ليراه الناس» ومنها قوله (صلى الله عليه وآله): «وعندها يحج أغنياء أمتي للنزهة ويحج أوساطها للتجارة ويحج فقراءها للرياء والسمعة» و (يصبح الأذان بأجر والصلاة بأجر). و (تحلى المصاحف وتطول المنارات وتكثر صفوف المصلين بقلوب متباغضة، وترى المساجد محتشدة ممن لا يخاف الله) و (يصبح الرجل مؤمناً ويمسي كافراً ويمسي مؤمناً ويصبح كافرا يبيع دينه بعرض الدنيا). يراجع حول الأحاديث أعلاه: مسلم إبن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، بيروت، مطبعة دار الفكر، 2004م، ص186. وكذلك يراجع: الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، روضة الكافي، ترجمة: علي أكبر غفاري، قم، مطبعة الحيدري، ط3، 1388هـ، ص37.

والجور ـ سيملأ الدنيا قسطاً وعدلا. وكان رسول الله قد لخص قيمة العدل بقوله: «إن عدل ساعة خيرٌ من عبادة سبعين قيام ليلها وصيام نهاراها». وقال الإمام علي: «ملاك السياسة العدل». كما أنه قرن بين العمران والتقدم وبين العدل، إذ حين يعدل السلطان تبلغ الأمة أهدافها. (لا يكون العمران حيث يجور السلطان)[1].

على أن الأمة الإسلامية شهدت ظلماً متراكماً طوال عصور حياتها، إذ تداول السلطة فراعنة، سخروا الدين لأهوائهم وجعلوا موارد الأمة حكراً لمصالحهم، بل إن الظلم وما يتصل به وينتج عنه من حرمان وفقر وجريمة وتهميش وغير ذلك مما هو معروف.

تشير الأحاديث المتواترة إلى بعض ظواهر الانحراف ومنها:

عن رسول الله (ص): «عندها إمارة النساء ومشاورة الإماء وتعود الصبيان على المنابر وإن عندها يليهم أمراء جورة ووزراء فسقة وعرفاء ظلمة وأمناء خونة» وعن الإمام علي «إذا استعملوا السفهاء فأكثر من ارتكاب الموبقات وأكلوا الرشى، فعند ذلك تكون دولة الأشرار ويحل الظلم في جميع الأمصار وتطلب الرياسة للفخر والمظالم ويرعى القوم سفهاءهم.. ويقرّب السلطان أهل الكفر ويذل المؤمن الكافر..». ويبدو من حديث رسول الله (ص) أن الظلم تراكمي (لا يأتي عليكم زمانٌ إلا الذي بعده شرٌ منه) كما أن انحراف الناس عن طريقة الله هي سبب ذلك (لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم).

(1) د. عبد الجبار الرفاعي، التفكير بالدولة في مدرسة النجف، مجلة مدارك، العدد (15 ـ 16)، بغداد، 2011م، ص31.

ثالثاً ـ انحراف العلاقات الاجتماعية:

هناك مؤشرات وظواهر كثيرة يمكن أن تندرج تحت العنوان المذكور غير أننا حرصاً على الإيجاز سوف نعمد إلى إيراد أمثلة وشواهد لها من الأحاديث الشريفة ومن المهم أن يعمد قارئ السطور إلى مقارنة هذه الأمثلة والشواهد مع الظواهر التي تنتشر وتشيع في عالم اليوم. من الأحاديث المهمة المعبرة عن رسول الله (ص) قال: «إذا صار الناس سماعين للكذب. أكّالين للسحت يستحلون الربا والخمر والمقالات والطرب والعزف» و«إذا تواخى الناس على الفجور وتهاجروا على الدين وتحابوا على الكذب وتباغضوا على الصدق.. وكان أهل ذلك الزمان ذئاباً وسلاطينه سباعا وأوساطه أُكّالاً وفقراءه أمواتاً».[1]

إن خلاصة أحاديث النبي والأئمة يمكن أن تعرض كما يأتي:

- تراجع قيم الأبوة والأمومة وشيوع حقوق الوالدين[2] ما يشير إلى تفكك خطير في العلاقات الأسرية وإلى قطعٍ للأرحام. إن انهيار القيم الأسرية يوحي بانهيار المجتمع ذاته.
- انحراف علاقات الرجال بالنساء.. ولعلّ في الإشارات الواردة

(1) نهج البلاغة، عن الإمام علي، ج2، ص209.

(2) من الأحاديث عن رسول الله (ورأيت العقوق قد ظهر واستخف بالوالدين) و(يفتري الولد على أبيه ويدعو على والديه ويفرح بموتهما) و(يحسد الرجل أخاه ويسب أباه) و(إذا ذهبت رحمة الأكابر وقد حياء الأصاغر) و(ينظر: مصطفى آل السيد حيدر الكاظمي، المتوفى (1336هـ)، بشارة الإسلام، طهران، مكتبة نينوى الحديثة، ط4، 2001م، ص134. وكذلك: لطف الله الصافي الكلبايكاني، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، طهران، مكتبة الصدر، 2002م، ص431.

في الأحاديث الكريمة ما يحيلنا فوراً إلى عصرنا.. قال رسول الله (ص): «تصانع المرأة زوجها على نكاح الرجال.. ويبذل النساء أنفسهن لأهل الكفر فيكثر أولاد الزنا. ثم تتزوج المرأة بالمرأة، وتزّف كما تزف العروس إلى زوجها وتكتفي الرجال بالرجال والنساء بالنساء»[1].

- انتشار البغاء والزنا[2] و (إذا أستعلن الفجور)[3].
- انتشار الأفعال والسلوكيات المنحرفة إسلامياً، غير أنها في بيئة الظهور، تصبح اعتيادية يبررها الناس ولا يترددون في ممارستها[4].
- تنهار الضوابط الاجتماعية المستمدة من الدين، فيصبح الفعل المنحرف مستساغاً حتى حين يقع في حدود الرؤية الاجتماعية[5].

---

(1) علي اليزدي الحائري، إلزام الناصب في إثبات الحجة الغائب، المتوفى (1333ه ـ)، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي، ج1، ط2002،3م، ص183.

(2) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إذا كثر الزنا بعدي». كتاب بشارة الإسلام، ص132.

(3) أيضاً: بشارة الإسلام، ص133.

(4) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ليشربنّ أناس من أمتي الخمر ويسمونها بغير اسمها ويضرب على رؤوسهم بالمعازف» و«يظهر القمار ويباع الشراب ظاهراً ليس له مانع» و«رأيت الناس يتسافدون كما تتسافد البهائم» و«ليأتين على الناس زمانٌ يظرف فيه الفاجر ويقرب فيه الماجن ويضعّف فيها المنصف» و«عند ذاك يكون السلطان بمشورة النساء وإمارة الصبيان وتدبير الصبيان». بشارة الإسلام، ص66 ـ 76.

(5) في حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله): «يصبح الآمر بالمعروف ذليلًا والفاسق في ما لا يحب الله محموداً» و«إذا قُبلت شهادة الزور وردت شهادة العدل واستخف الناس بالدماء وارتكب الزنا...». ينظر: منتخب الأثر،مصدر سبق ذكره ص428؛ وبشارة الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص44. و«يؤذي الجار جاره ليس له مانع» و«إذا رأيت الشر ظاهراً لا ينهى عنه ويعذر صاحبه ورأيت الفسق قد ظهر ورأيت المؤمن صامتاً لا يقبل قوله ورأيت الفاسق يكذب ولا يرد عليه كذبه وفريته». (منتخب الأثر، مصدر سبق ذكره، ص29؛ إلزام الناصب،مصدر سبق ذكره، ص183).

- تغير في رموز الرجولة والإنوثة ما يعني انهيار الحقوق والواجبات المعروفة دنيوياً واجتماعياً لكل من الجنسين[1].
- تركّز أحاديث الرسول والأئمة على أوضاع النساء في بيئة الظهور، فهو طبقاً للأحاديث يشبهنّ بالرجال، ويرتدين ملابس الرجال، ويشاركن الرجال في التجارة حرصاً على الدنيا. ويسلب عنهنّ قناع الحياء و (يركب نساؤهم سروجاً كأشباه الرجال) و (إذا ركبت ذوات الفروج والسروج)[2].

رابعاً ـ فقدان التراحم والتكافل الاجتماعي:

لا شك في أن الإسلام هو دين التراحم، إذ أن أحد مبادئه الأساسية هو: أن المسلم أخو المسلم، وأن الصدقة والخُمس وتقديم العون للفقراء، والابتعاد عن الاكتناز والاحتكار إلى غير ذلك، مما يمثّل مبادئ أساسية في الاقتصاد الإسلامي، على أن بيئة الظهور تشهد ممارسات لا تنسجم مع تلك المبادئ بل تنحرف عنها وتتقاطع مع كثيرٍ منها. من ذلك مثلاً أن أصحاب الأموال لا يزكون أموالهم. وأن المحتاجين الذين يمدون أياديهم للناس لا يجدون من يضع في أيديهم

(1) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لعن الله الرجل يلبس لبسة المرأة والمرأة تلبس لبسة الرجل» و«لعن الله المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء» و«إذا ركب الذكور الذكور والإناث الإناث». ينظر: بشارة الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص44؛ الأربلي، كشف الغمة، ج3، قم، مطبعة إسماعيليان، ط1998،3م.

(2) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «فيكون الحرام مغنمًا والزكاة مغرما» و«الرجل عنده المال الكثير لم يزكّه منذ ملكه». و«السائل يسأل فيما بين الجمعتين ولا يصيب أحداً يضع في يده شيئاً» و«المحتاج يعطى على الضحك به ويرحم لغير وجه الله».. ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار بيروت، ج1965 ،1م، ص177؛ روضة الكافي، مصدر سبق ذكره ص37.

شيئاً. فالمحتاج يعطى من أجل أن يصبح موضوعاً للضحك ولا يُرحم لوجه الله، والناس يحجون من أجل النزهة أو التجارة أو السمعة. وفي السوق يبخس الميزان. إن مجتمعاً كهذا سيكون بدون شك مجتمع صراع على المصالح، لا يستطيع الفقهاء والناصحون والمصلحون أن يغيروا أوضاعه، أو يؤسسوا لعلاقات جديدة.

خامساً ـ الإمارات الطبيعية:

وتتراوح هذه بين الزلازل والبراكين والخسف، وظهور علامات في السماء، وطلوع الكوكب ذي الذنب، بل وطلوع الشمس من المغرب، ووقوع صواعق، وتتحول الشمس إلى ظلمة، وفيضاناتٍ وجفافٍ وانتشار للأوبئة، إلى جانب الحروب المدمرة[1]. إلى جانب ذلك تشير الأحاديث إلى إمارات وشواهد غير طبيعية مثل (تنكسف الشمس في شهر رمضان مرتين) و(وجه يطلع في القمر ويدٌ بارزة) و(كفٌ يطلع من السماء من المحتوم) وظهور (يأجوج ومأجوج) وظهور (دابة الأرض) وقد جاء

(1) هناك أحاديث كثيرة حول هذه الإمارات منها: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أبشركم بالمهدي يبعث في أمتي على اختلاف من الناس وزلازل». وهذه الزلازل تضرب كما ورد على لسان الإمام علي: «في مصر والشام وبغداد وخرابٌ بالري وخسفٌ في جزيرة العرب وخسفٌ بالمغرب». وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «يطلع نجمٌ من المشرق قبل خروج المهدي له ذناب». ويؤكد الإمام علي: «إذا وقعت النار في حجازكم وجرى الماء بنجفكم فتوقعوا ظهور القائم». وحذر رسول الله (صلى الله عليه وآله) مالك بن أنس من زلازل وخسفٍ وغرقٍ في البصرة. عن الإمام الصادق: «قدّام القائم موتان، موتٌ أحمر وموتٌ أبيض حتى يذهب من كل سبعة خمسة، ويموت ثلث ويبقى ثلث» و«شمول أهل العراق خوفٌ لا يكون معه قرار». من المصادر التي يمكن الرجوع إليها محمد بن محمد بن النعمان، المتوفى (413هـ)، الإرشاد، ط5، قم، مكتبة بصيرتي، 2006م، ص361؛ بشارة الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص138؛ السيد إبن طاووس، الملاحم والفتن، مؤسسة صاحب الأمر، ط1416 ،1هـ، ص77؛ ومنتخب الأثر، مصدر سبق ذكره، ص90 ـ 94.

في القرآن الكريم: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾[1]. وجاء على لسان رسول الله (ص) أن هذه الدابة من علامات الساعة إذ قال: «ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفسٌ إيمانها لم تكن آمنت من قبل.. طلوع الشمس من مغربها والدجال والدابة».

إن من المهم ملاحظة أن بعض الأحاديث تتكرر بألفاظٍ مختلفة نسبياً، وقد يتقاطع معنى هذا الحديث مع ذاك. كما أن بعضها غامض. ففي سبيل المثال الأحاديث التي تتناول يأجوج ومأجوج، الذين يشربون ماء الفرات ودجلة وبحيرة طبرية ويسيرون إلى خراب الدنيا[2]. على أن السيد الطباطبائي في تفسير الميزان يرى أن الإشارة إلى يأجوج ومأجوج هي للمغول وأنهم كانوا يقيمون خلف سدٍ في منطقة قريبة من بلاد فارس. وهناك أحاديث عن حروب تقع إلا أن توقيتها في تلك الأحاديث ليس دقيقاً. من ذلك مثلاً أن الإمام الباقر يشير إلى معركة تنشب في قرقيسيا بين العباسيين والمروانيين ويختم الحديث بالقول (ثم يظهر السفياني) والواقع أن الإمام الباقر أستشهد في خلافة هشام بن عبد الملك أي قبل زوال ملك الأمويين[3].

إن بعض الناس قد يتساءل: ألم تحدث زلازل في المغرب، وتسونامي في جنوب آسيا، وألم يظهر المذنب مراتٍ متعددةٍ طوال قرونٍ مضت؟،

(1) النمل، الآية 82.

(2) انظر تفاصيل الخبر في: محمد بن جرير بن يزيد الطبري، المتوفى (310هـ)، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، ج2، 2004م، ص69.

(3) د. محمد طي، المهدي المنتظر بين الدين والفكر البشري، مصدر سبق ذكره، ص161.

وألم تحدث فيضانات كبرى في العراق؟، وألم يحدث خوفٌ مريع في العراق؟، وتنتشر السلوكيات المنحرفة وأستشرى الظلم؟... الخ. فلماذا لم يظهر المخلّص بعد؟.

لا شك في أن أي باحثٍ بلغ من قدرة الإحاطة والتعمق والصبر على الإستقصاء، أياً كان اختصاصه، لا يستطيع أن يجيب على سؤالٍ كهذا. غير أن من المفيد، ونحن في هذه المرحلة من البحث، أن نشير إلى أن الأحداث التي وقعت هنا وهناك، وإن كانت عناوينها قد ترددت في الأحاديث، فإنها متقطعة. وفي اعتقادنا أن ظهور الإمام، يتصاحب مع أحداثٍ تتوافق في أوقات حدوثها، أي أن الإمارات الطبيعية تقع في أوقاتٍ متقاربة لتشكّل شرطاً متعدد الظواهر. كما أن الحروب التي تشير إليها بعض الأحاديث والروايات، هي حروب كبيرة بمنطق الأزمنة الماضية، إلا أن الحروب التي تقع لتمهّد للظهور هي حروبٌ، أو حربٌ كبرى، كإن تكون نووية تؤدي كما ورد في الحديث إلى زوال ثلث سكان الأرض.

كذلك هناك أسئلةٌ تظل الإجابة عنها في علم الغيب ـ وفي اعتقاد الباحث كإسلامي، أنها ليست من مختصات ذاته أو زمنه الفلكي. فمن هو الأعور الدجال؟[1] ومن هو السفياني؟ وفي اعتقادنا المتواضع أنها

(1) تختلف وتتعارض روايات كتب المسلمين عامةً وروايات الإمامية بخاصة. حول وجود شخصيةٍ مسماةٍ بالأعور الدجال؟ ويبدو أن هذا التعارض كان منشأه ـ بحسب اعتقاد الباحث وتتبعه هو تضخيم لخطورة الأعور الدجال كشخصيةٍ وهميةٍ للتغطية على أعمال وسياسات ورموز أئمة الظلال من التاريخ إلى الحاضر ـ إلا أن كتب الإمامية تنفي وجود شخصيةٍ بهذا العنوان حتى من طرقهم الضعيفة ـ الرجالية ـ الروائية، وقد وردت بشأن الأعور الدجال روايات من طرق عامة المسلمين منها أن الدجال يهودي يقوم بحركة عالمية تناهض مشروع الإمام المهدي، ونحن وإن كنا نعتقد بذلك ـ بالفكرة لا بالعنوان الدقيق ـ إلا أن في طرقنا لا توجد رواياتٌ تؤيد وجود هذه الشخصية. غير أن كتب عامة المسلمين استندت إلى رواياتٍ

رموزٌ سياسيةٌ لشخصيات تستعيد حضورها على مر التاريخ بوصفها رموزاً للظلم أو الانحراف. فالسفياني قد يكون رمزاً لمعاوية!، أو لمن سيظهر ويسير بسيرته. إن بحثاً دقيقاً وشاملاً عن رموز المهدوية سيكون مفيداً جداً لاسيما حين يجري من زاوية تأويلية سوسيولوجية.

أخرى ضعيفة في موضوعاتٍ أخرى منقولةٍ عن كعب الأحبار الذي جعل خروج الدجال بعد فتح القسطنطينية مباشرةً، وجعل قيام الساعة بعده بسبع سنوات، فقبلت أفكار كعب الأحبار في كتب عامة المسلمين، بينما رفضت أفكاره في مصادر الإمامية ـ الشيعة ـ حيث ذهبت إلى أن دولة العدل الإلهي تستمر طويلاً.

ومع أن علماءِ ومحدثي عامة المسلمين أجمعوا على قبول أفكار كعب الأحبار، لكنهم تحيّروا بين الدجال الذي قال به تميم الداري، والدجال الذي قال به عمر بن الخطاب!!.

أما الإمامية فتروي بعض طرقهم ـ وهي مورد تأمل ـ أن الدجال هو آخر الأئمة المضلين، مقابل خاتم الأئمة الهادين ففي كتاب الكافي للمحقق الكليني في،ج 8، ص296، عن الإمام الباقر من حديث في فضل علي جاء فيه: «وأنه ليس من أحدٍ يدعو إلى أن يخرج الدجال إلا سيجد من يبايعه ومن رفه رايةَ ضلالةٍ فصاحبها طاووت. رغم أن المحقق المجلي في بحار الأنوار في ج28، ص254، ينقل هذه الرواية أيضاً.

وفي كتاب تقي الدين بن تيمية، المتوفى (728هـ)، مجموع الفتاوى، ج35، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1403 ،1هـ، ص118، قال: «وقد قال رسول الله: لا تقوم الساعة حتى يكون فيكم ثلاثون دجالون كلهم يزعم أنه رسول الله، وأعظم الدجاجلة فتنة الدجال الكبير الذي يقتله عيسى بن مريم فإنه ما خلق الله من لدن آدم إلى قيام الساعة أعظم من فتنته! وأمر المسلمين أن يستعيذوا من فتنته في صلاتهم... ثم يقول: الدجال أعور العين اليسرى، جفال الشعر، معه جنة ونار، فناره جنة وجنته نار... وعن إبن عمر قال: الدجال إحدى عينيه مطموسة والأخرى ممزوجة بالدم كأنها الزهرة، ويسير معه جبلان جبل من أنهار وثمار وجبل دخان ونار». وهنا يمكن للقارئ أن يلاحظ كم إمتلأت هذه النصوص بالقدرات الأسطورية، التي تحاول أن تعتم على حجم وكبر مشروع الإصلاح المهدوي. على أن هذه الرواية وأمثالها عشرات نقلت من المصادر التالي ذكرها.

مسند أحمد بن حنبل، مصدر سبق ذكره، ج5، ص324؛ كذلك صحيح مسلم،مصدر سبق ذكره، ج4، ص324؛ وسنن أبي داود السجستاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج2002 ،4م، ص116؛ وإبن ماجه القزويني، سنن إبن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار الفكر، ج2004 ،2م، ص1353. ولتفاصيل أكثر يراجع: المعجم الموضوعي لأحاديث الإمام المهدي، الشيخ علي الكوراني، مصدر سبق ذكره، ص24 ـ 108.

المبحث الثاني

جدلية العدل والظلم

ملامح المشروع المهدوي

تركز الأحاديث النبوية على جدلية الظلم والعدل، فالمخلّص يظهر لكي يملأها عدلاً كما ملأت جورا، ومع تعدد صيغ الحديث، فإن معناه يتلخص بتلك الجدلية. وللظلم في اللغة العربية معنىً عميقاً لعله يكشف عن مقاصد رسول الله (ص). فالظلم: وضع الشيء في غير موضعه. ويقال لزموا الطريق فلم يظلموه. أي لم يعدلوا ـ ينحرفوا ـ عنه. يقال: أخذ في طريقٍ فما ظلمَ يميناً ولا شمالاً. أي لم يزغ ولم يحد عنه.

وأصل الظلم الجور ومجاوزة الحد. والظلم الميل عن القصد. والعرب تقول: إلزم هذا الصوب ولا تظلم عنه أي لا تجر عنه. وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[1]. وتظلّم منه. أي شكى من ظلمه. والظَلَمَة. المانعون أهل الحقوق حقوقهم. وقيل الظَلَمَة في المعاملة[2].

(1) لقمان، الآية 13.

(2) إبن منظور، لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ج9، ص191.

وخلاصة المعنى إن الظلم هو عدم الاستقامة على الطريقة. أو الانحراف عنها كما سبق وأشرنا. أي أن الفكرة هنا تنصب على أن شرعة الله وطريقته التي أوحى بها إلى نبيه (ص) تنتهك، من خلال الانحراف عن قيمها ومبادئها وملزماتها. وما أشرنا إليه في الصفحات السابقة هو تفصيل لمؤشرات الانحراف.

إن رسول الله (ص) لخص شروط وأوضاع بيئة الظهور بكلمة (الظلم) وهي كلمة ذات معانٍ عميقة، فهي ترد في الذهن، فتوحي بليلٍ حالك الظلمة، وبالتظلّم من حاكمٍ ظالمٍ جائرٍ. إلا أن معناها الأقرب إلى بحثنا هو. أنها تعبيرٌ عن الانحراف عن طريقة الإسلام وشرعته.

ويذهب دارسو المهدوية إلى أن ظهور الإمام يعني أن التخطيط الإلهي العام المنتج لشرائط الظهور، قد أنتهى! وأن اليوم الموعود هو نتيجته الكبرى. وهذه الفكرة تنسجم مع ما أشرنا إليه في صفحاتٍ سابقةٍ في سياق حديثنا عن الطريقة[1].

أما العدلُ، فيلاحظ أن معناه هو الوجه الآخر السوي، المقابل للظلم. فهو ما قام في النفوس، إنه مستقيم وهو ضد الجور. وعَدَلَ الحاكِمُ ـ يعدلُ عدلاً. ومن أسماء الله الحسنى. العَدْلُ. وهو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم. والعَدْلُ: الحكم بالحق. والعدلُ من الناس: المرضي قولهُ وحكمهُ. ورجلٌ عدلٌ وعادلٌ. أي جائز الشهادة. وقال سعيد بن جبير، إن العدل على أربعة أنحاء، العدلُ في الحُكم،

(1) انظر تفاصيلها في: الشهيد السيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، تاريخ ما بعد الظهور، ج3، قم، العطاء، 2007م، ص33.

قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ ﴾[1]. والعدلُ في القول قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ﴾[2]. والعدلُ (الفدية) قال تعالى: ﴿لاَ يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾[3]. والعدلُ في الإشراك. قال تعالى: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ﴾[4] أي يشركون. وفلاناً يعدلُ فلاناً. أي يساويه. وعديلُ الموت، فجأته، يريد ـ أي ـ لا منجى منه[5].

بناءً على ما تقدم ذكره فإن قراءة حديث رسول الله (ص) عن الظلم والعدل[6]. ينبغي أن تنظر كجدلية ينفي فيها المخلّص حالة الظلم ويؤسس حالة العدل. كذلك فإن القراءة المعمقة لابد أن تقودنا إلى حقيقة أن للظلم والعدل معانٍ ووجوهٍ متعددةٍ يمكن انسجاماً مع التصور الذي أوردناه حول (الطريقة) أن الظلم يعني انحرافاً بل إنتهاكاً لمبادئ طريقة الإسلام، وأن العدل هو عملية استعادة لتلك الطريقة، ولذلك فإن المهدي يحارب من أجل السُنة كما حارب رسول الله على الوحي. عن رسول الله (ص) قوله:«المهدي يقفُ أثري لا يخطئ»[7].

(1) المائدة، الآية 42.
(2) الأنعام، الآية 152.
(3) البقرة، الآية 123.
(4) الأنعام، الآية 1.
(5) ابن منظور، لسان العرب، ج9، مصدر سبق ذكره، ص61 ـ 62.
(6) ورد حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله) بألفاظٍ مختلفةٍ بعض الشيء لكن المعنى واحد. (من عترتي أو من أهل بيتي... ظلماً وجورا ـ أو ـ ظلماً وعدوانا). ينظر: معجم أحاديث الإمام المهدي، مؤسسة المعارف الإسلامية، ج2، مصدر سبق ذكره، ص81 وما بعدها.
(7) هناك أحاديث أخرى بنفس السياق «يقوم بالدين في آخر الزمان كما قمتُ به في أول الزمان». ينظر: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج4، القسم الثالث، بيروت، دار التعارف، بلا تاريخ، ص37.

وعن رسول الله (ص): «لو لم يبقَ من الدنيا إلا يومٌ واحدٌ لطوّل الله ذلك اليوم حتى يملكَ رجلٌ من أهل بيتي، تُجرى الملاحم على يديه ويظهر الإسلام والله لا يخلف الميعاد»[1]. إن بيئة الظهور تمثل إذاً حالة الظلم المطبق لمعانيه ووجوهه المتعددة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وعقيدياً، ثم أن هناك نصوص أخرى تشير إلى أن، لا تبقى فئةٌ إلا وملّكت، ومعنى ذلك أن تعدد آيديولوجيات الدول وأنظمتها قبل ظهور الإمام سيغدو واضحاً، وينعكس ذلك على صراعِ الإرادات لتلك الأنظمة الدنيوية، وأن الجميع سيفشل في إرساء دعائم العدل، ومعنى ذلك وبكل بساطة، تنافي نظام دولة الإمام مع النظم السابقة وقيامها على انقضائها[2].

وبالمقابل فإن المشروع المهدوي هو انتقالةٌ كبرى من الظلم إلى العدل وليس ذلك سهلاً، بل يقتضي منازلاتٍ ضد الظلمة وحروباً لا هوادة فيها لإحقاق الحق، ومواجهاتٍ متلاحقةٍ ضد رموز الكفر وأعداء المشروع الذين يدعون لأسلمة الكفر!. إذ لابد أن يكون هناك من سيواجه المشروع، بالسيف ـ كناية عن القوة ـ أو بالكلمة، ولابد من إلحاق الهزيمة بهم بوصفهم مدافعين عن الظلم رافضين لإقامة العدل. وهنا يجدر الالتفات إلى أن فكرة المهدي تشير إلى ظهور قيادةٍ عالميةٍ تحكم العالم بالعدل وتقيم القانون وتخلّص البشرية من ويلات الحروب والمجاعات. بل إن هناك من يرى أن مهمة المهدي هي إيصال نوع الإنسان على أرضنا إلى مرحلة الإذعان للشرع

(1) هناك كثيرٌ من الأحاديث بنفس هذا المعنى ينظر: بشارة الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص59.
(2) بشارة الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص90.

السماوي تمهيداً للقيام بعملية الإنذار الأكبر والاستمرار بالدعوة على صعيد النظم الفلكية المجاورة[1]. وهنا يقع بعض الخلاف حول مدى استمرار المهدوية على الأرض، فالأحاديث النبوية تشير إلى سبع أو تسع سنين[2]. إلا أن بعض المحللين يرى أن المهدوية على الأرض تستمر حُقباً طويلة بعكس ما قيل عن بقائها سبعة أعوام أو أربعين سنة[3] كما سنبين.

وقفة: تساؤلات هامّة:

الكلامُ عن المشروع المهدوي، يتناول، طبقاً لمرجعية هذا الكتاب ملامح اليوتوبيا المتحققة على صعيد الواقع، أي اليوتوبيا المؤجلة، حين تصبح دولة. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا، أن معظم ما كتب عن المشروع المهدوي ـ الإسلامي ـ ظلّ في حدود الوصف العام. إذ أن الاستنتاجات والتصورات الاجتهادية أكثر منه استنطاقاً موضوعياً للأحاديث والأخبار وهي كثيرةٌ جداً. تتوزع في مئات المصادر. ولا تخلو من تناقضات، أو من أساطير وخرافات لحقت بها على امتداد زمن الصراعات التي شهدتها الأمة، فكانت وبالتالي جزءاً من هذه الآيديولوجيا أو تلك. أو تعبيراً عن يوتوبيا أملٍ مسكونٍ بالاستحالة. يتداوله المستبعدون والمهمشون، تطميناً لأنفسهم في ظروف الشدة. ومن يراجع تأريخ الأمة ويلاحظ أن صفحاته لم تخلُ

(1) عالم سبيط النيلي، الطور المهدوي، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2009م، ص17 ـ 38.
(2) في الحديث «يملك سبعاً أو تسعاً». ينظر: السيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة أحاديث الإمام المهدي، ج3، مصدر سبق ذكره، ص38 ـ 48.
(3) عالم سبيط النيلي، الطور المهدوي، مصدر سبق ذكره، ص38.

من هذه اليوتوبيات التي ارتبطت بهذا الرمز أو ذاك، ولم تكن سوى متنفساً عن إنفعالٍ مُرهِق، عجز عن التعامل مع الواقع، فتحوّل إلى أملٍ مستحيل.

إن ملامح دولة المهدي لا تخلو من الغموض لأسبابٍ متعددةٍ أولها محدودية التفصيلات الواردة عنها في الأحاديث والأخبار، وإن وجدت هذه التفصيلات فهي مزدحمة بالمرموزات والعبائر ذات الغموض، وثانيها، إنها دولةٌ جديدةٌ بكل ما تعنيه الجدة من معانٍ، ولذلك فإن الحديث عنها سيستند إلى قاعدة خبرتنا بالدول الحالية، وما يتصل بها من مؤسساتٍ ومفاهيم، وهو ما لا يتلائم تماماً مع كون الدولة المهدوية (أمراً جديداً) كما ورد في حديثٍ لرسول الله (ص)[1]. فالدولة التي نتناولها بالنقاش في ثقافتنا السياسية هي كيانٌ ظهر في ختام سيرورةٍ تأريخية.. أي أنها عملٌ تاريخي طويل. فالدولة كما يرى ماكس فيبر، هي مشروعٌ سياسي ذو طابع مؤسساتي تطالب قيادته الإدارية بنجاح وفي تطبيقها للأنظمة باحتكار الإكراه البدني للمشروع[2]. على أن وظائف الدولة كما ترد في الدراسات السياسية والقانونية مثل التشريع والقضاء والتنفيذ وما يتصل بها

(1) من الأحاديث النبوية في هذا الصدد. قال أبو جعفر ـ أي الإمام الباقر: «يقوم القائم بأمرٍ جديد وكتابٍ جديد وقضاءٍ جديد». انظر: النعماني، الغيبة، ص122.

(2) فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، مصدر سبق ذكره، ص77. ويلاحظ إن أول من أستخدم مفهوم الدولة بمعناها الشائع هو نيكولا ميكيافيلي في كتابه (الأمير) وفي السطر الأول منه تحديداً. ويرى بعض الشرّاح إن عدة عناصر مميزة للدولة أولها جماعة من البشر (الشعب) وقطعة من الأرض (الإقليم) وجماعة سياسية (الحكومة) والاستقلال أو السيادة. انظر: سليمان صالح الطويل، الدولة القومية، طرابلس، المركز العالمي للدراسات، 1989م، ص30.

من مؤسسات (البرلمان ـ المحاكم العليا ـ الإدارية... الخ)[1]. قد لا توجد في الدولة المهدوية بالمعنى المطابق إذ أن تشريعها سماوي، وقد لا تحتاج إلى نفس تدابير الدول العلمانية. فضلاً عن أن تساؤلات حول علاقة المهدوية بالديمقراطية كما نعرفها اليوم تفرض نفسها أيضاً. وفي سياق ذلك ما هي طبيعة السلطة السياسية التي سوف يمارسها الإمام.

وهنا من المفيد الإشارة إلى حقيقة أن كل مشروعٍ مهدوي أياً كانت مميزاته ينطلق من عناصر يتسم بمواصفات معينة يمكن إيضاحها فيما يأتي:

1 ـ هناك غالباً واقعٌ ممتنع عن التغيير. واقعٌ تسلّحت فيه الآيديولوجيا بكل ما يمكن من أدوات القسر والإخضاع في مواجهة المجتمع المثقل بالمشكلات، وفي مواجهة الجماعات الموصوفة بالعداء للسلطة النافذة التي خوّلت نفسها سواءٌ باسم الدين أو النسب أو المال... بممارسة العنف لحماية مصالحها، ومصادرة عوامل الخطر التي تفترضها من جانب من تعدّهُم أعداؤها.

2 ـ إن استحالة التغيير تعني إن الجماعة الموصوفة بالعداء من قبل السلطة، تجد نفسها في مفترق طرق، تواجه من خلالها بدائل خطيرة منها الاستسلام للسلطة والرضا بما تطرحه من آيديولوجيا كي تتجنب قسوة القسر والإخضاع، أو ممارسة عنف المضاد (ثورة أو عصيان) أو العمل السري بعيداً عن عين السلطة وبذلك تختفي عن خشبة

(1) فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، مصدر سبق ذكره، ص92.

المسرح المنظور كي تعمل في الخفاء. أو التحول إلى جماعة صامتة ترى في الصمت آلية حمايةٍ ودفاع لا تمتلك غيرها في مواجهة عنف السلطة وصوت إعلامها المؤثر، أو يعيش بعض أفرادها حالةً من الانتظار الصعب المستصعب[1].

(1) تذكر الأحاديث والروايات (أن أصحاب الإمام المهدي هم (313) رجلًا كعِدّة أهل بدر يجتمعون في ساعة واحدة...) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إني لأعرف أسماءهم وأسماء آبائهم وألوان خيولهم..».انظر: الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، ج3، مصدر سبق ذكره، ص263. وراجع حول أوصافهم: المصدر نفسه، ص345. كذلك هناك من يشكلون عقبة بوصفهم نتاج تنشئة الظروف السابقة للظهور. وفي كل الأحوال فإن الناس عشية الظهور سينقصون لاسيما بسبب الحروب المدمرة (لا يكون هذا الأمر حتى يذهب ثلثا الناس). انظر: المصدر نفسه، ص338 ـ 393. إن هذا التلاشي في أعداد الناس قد يكون من جملة عوامل تمكين الإمام وقدراته على تحقيق النصر وثمة أخبار وأحاديث تشير إلى أن (قدّام القائم موتان موتٌ أحمر وموتٌ أبيض حتى يذهب من كل سبعة خمسة، الموت الأحمر السيف ـ كناية عن الحرب. والموت الأبيض الطاعون). انظر: معجم أحاديث الإمام المهدي، ج5، مصدر سبق ذكره، ص155. ويبدو أن الإمام ذاته سيطلق سيفه في رقاب الناس الذين سيواجهون المشروع. غير أن من الممكن أن نلاحظ أن بعض الأخبار تبرر سلوك الإمام بما سوف (يلقى الناس من أهل بيته قبل خروجه) أو (مما يلقون من بني هاش). أي أن الناس المناوئين ربما واجهوا الظلم والتعسف من بعض الهاشميين وأنهم يعدون المهدي منهم. وأعتقد أن جلّ من يقتلهم الإمام هم من الذين سيقفون ضد المشروع وهم أصحاب المصالح وضحايا إعلام السلطة والمعبرين عن آيديولوجيتها وهم ليسوا من المسلمين فقط بل من سائر بقاع الأرض ولذا يشير الحديث إلى (إذا ظهرت راية الحق لعنها أهل الشرق والغرب) ولذا أقول، إن من يرجع السبب إلى (بني هاشم) ربما لم يكن على درجةٍ من الدقةِ أو التحقيق، أو أنه أخذ ببعض الأحاديث دون غيرها، إلى جانب ذلك فإن بعض الأحاديث تشير إلى أن ظهور الإمام ترافق رايته رايات (إثنتا عشر راية مشتبهة لا يدرى أيٌّ من أي)... الحديث (معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج5، ص140). على أن هناك أحاديث أخرى تشير إلى أن المهدي (إذا خرج يفرح به جميع المسلمين خاصتهم وعامتهم). ينظر: معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج5، ص471). ويرى بعضهم أن ذلك يشمل غير المسلمين أيضاً. ونعتقد أن الفرح لا يشمل أولئك جميعاً، بل إنه قد يشمل محبي أهل البيت حصراً. والأحاديث دالةٌ على ذلك.

الفصل السابع

دولة الإمام المهدي ــ اليوتوبيا

من الفهم إلى الواقع (الإمكان)

المبحث الأول

الدولة

تمهيد

أخذ الحديث عن اليوتوبيا وإمكان تحققها شقاً طويلاً في كثيرٍ من الحفريات الفلسفية والسوسيولوجية، وكل هاتيك الدراسات استهدفت نقل مفهوم اليوتوبيا من حيز اللاواقع (اللامكان ـ التصور المثالي عن الواقع) إلى حيز الإمكان القائل بتحقق هذه اليوتوبيا، وليس هذا السياق بدعاً من مخيال الباحث، بل هو تقصي دقيق لحقائق ومقولات انطلق منها كبار الباحثين والمؤلفين، فماركيوز تحدّث عن جوهر الحضارة وإمكان تحققه، في أن يتخطى حساب الواقع على مبدأ اللذة، فإن الحضارة الجديدة بحسب ماركيوز تقلب العلاقة رأساً على عقب، صوب إنشاء علاقة واقعية بين ما هو مأمول من تحقق اللذة وبين ما هو ممكنٌ في الواقع، وجاء حديثه في سياق بيان معنى اليوتوبيات المرتدة، يوتوبيات الندم على الماضي والحنين إليه وربط ذلك بمستقبلٍ يمكن أن يتجرد عن كل هذه السلبيات. مستقبلٌ يعطي تفسيراً إنسانياً لمعنى الخير والشر[1].

(1) د. يوسف سلامة، من السلب إلى اليوتوبيا، مصدر سبق ذكره، ص618.

ثم لم تعد اليوتوبيا تشير عند ماركيوز إلى اللامكان، أو إلى ما لا يمكن تحقيقه، بل هي تشير إلى ما أصبح بوسع الإنسان ترجمته إلى حقائق في عالم الوجود الفعلي للأفراد والمجتمع.[1]

وفي سياق الحديث عن المهدوية الإسلامية فإننا بإزاء القدرة الإنسانية التي تلتقي فيها الإرادة الإنسانية في واقعٍ زمني ومكاني معينين مع العامل الغيبي، ليشكل هذا النسق حقيقة التحوّل في السنن الإلهية لإنتاج المشروع المهدوي الإسلامي القائم على الذات الإنسانية المتغيرة، من واقع الظلامية إلى واقع التغيير المرجو من خلق هذا العالم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾[3]، ونلاحظ في سياق الآيتين الكريمتين، إلتقاء ما هو ذاتي ﴿مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ مقابل ما هو موضوعي ﴿اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ﴾ و﴿وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ فهذه النقلة مما هو نفسيٌ في التغيير إلى ما هو مجتمعي بالتكوين. إلا أن هذا الإلتقاء لابد من مجسّر يربط حقيقته وهو أن يكون الإنسان مستخلفاً، إماماً، وارثاً. وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً﴾. ولذا يغدو الإمام (الوارث ـ المستخلف) هو الرابط بين إرادة وتطلع الإنسان إلى التغيير، ومشروع الوراثة والاستخلاف على الأرض.

ليس لدينا الكثير مما يمكن أن يقال عن النظام السياسي، ومؤسساته المختلفة، الذي يمكن أن ينشأ بظهور الإمام. ذلك أن موضوعاً كهذا

(1) د. يوسف سلامة، من السلب إلى اليوتوبيا، مصدر سبق ذكره، ص652.
(2) الرعد، الآية 11.
(3) القصص، الآية 5.

يتصل حتماً بالتطور السياسي والمجتمعي للإنسانية ذاتها. إذ أن الإمام لا يمكن أن يقي نظاماً يقع خارج قدرة البشر على الفهم، وعلى القناعة والمشاركة. صحيح أن ظهور الإمام سيخلق أوضاعاً جديدةً في كل جوانب الحياة، إلا أن هذه الجوانب ستظلُ ذات صلة بالإنسان، في آخرته ودنياه. على أن هناك إتفاق بين الذين تناولوا هذا الموضوع استناداً إلى الأحاديث والأخبار المباركة. إن دولة الإمام المهدي هي دولةٌ عالمية، لأنه يملك المشرق والمغرب. وفي اعتقادنا إن كثيراً من مواصفات بنية هذه الدولة تظل وراء الأحاديث، وبين الأنساق المضمرة المرموزة فيها. ويلمح لها تلميحاً لا تصريحاً، وفي ذلك حكمةٌ لا تخفى. فأحاديث الأئمة إذا صرّحت بمواصفات تلك الدولة فهذا يعني إنها ستطرح بديلاً صريحاً لسلطةٍ قائمة، مما يجعل الأئمة في دائرة الخطر ولذلك فإنهم يطرحون في أحاديثهم مؤشراتٍ تركّز على صفة العالمية، وعلى خصائص الدولة من حيث العدالة والعلم والتضامن، دون تفاصيل حول هُوية المسؤولين في تلك الدولة. وبالتالي يبقى كثيرٌ من مكونات الاستشراف المستقبلي في غياهب السر[1]. على أن هناك تأكيدات بشأن ظهور الإمام، بأنه يعني القيام بأمرٍ عظيم وأمرٍ جديد كما ورد عن الإمام الصادق[2].

(1) عن الإمام الصادق: إذا أذن لنا في القول ظهر الحق واضمحلّ الباطل وانحسر عنكم. (ينظر: الغيبة للشيخ الطوسي، مصدر سبق ذكره، ص176).

(2) إذا قام القائم جاء بأمرٍ جديد كما دعى رسول الله (صلى الله عليه وآله) في بدء الإسلام إلى أمرٍ جديد. ينظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج52، ص338.

أولاً ـ علم الدولة المهدوية:

لعلّ من أهم ملامح هُوية دولة الإمام أن علمها الذي يميزها هو راية رسول الله (ص) وحين ندقق في الأحاديث التي وردت حول (علم دولة المهدي) نجد أن رايةً مكتوباً عليها (البيعة لله) ما يعني أنها ليست دنيوية بالمعنى الذي عرفه البشر. إنها عودةٌ إلى روح الإسلام المحمّدي. كذلك، يشير حديث آخر إلى أن راية المهدي مكتوبٌ عليها (إسمعوا وأطيعوا) أي أن الأوامر والضوابط التي تنظم حياة الناس فيها، إلهية وليست وضعية[1]. وفي هذه الدولة (المحمدية) يكون المهدي خليفة المسلمين على منهاج النبوة أي أنه لا يكون ملكاً ولا إمبراطوراً... الخ. من التسميات المعروفة في زماننا، بل هو (خليفة). ولهذا معنىً واضح. فالخليفة رمزٌ للسلطة في الإسلام. والخليفة الذي يستخلف ممن قبله[2]. وتشير المعاني اللغوية إلى أن الخليفة هو السلطان الأعظم، وأن خلفاء الله في أرضه هم الأئمة. قال الله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾[3]. وفي بعض الأحاديث مقارنات بينه وبين خلفاء آخرين[4].

إلا أن خلاصة الأحاديث تشير إلى أن خلافة الإمام هي (خلافةٌ على منهاج النبوة) ويبدو أن هذه الجملة كافيةٌ للتعريف بالإمام، لأن رسول الله (ص)، ما أن يصل إلى هذه الجملة حتى يسكت ولا يستطرد[5]. ومن

(1) انظر هذه الأحاديث في: معجم أحاديث الإمام المهدي، ج4، مصدر سبق ذكره، ص261 ـ 263.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج5، مصدر سبق ذكره، ص132.

(3) ص، الآية 26.

(4) معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص237.

(5) المصدر نفسه، ص363.

صفات هذا الخليفة أنه من ولد فاطمة (عليها السلام) وأنه من قريش وعمره يناهز عمر رسول الله (ص) حين كلّفه الله بالنبوة، إن عمره بحدود (40) سنة[1].

لعلّ من المفيد أن نلاحظ هنا أن الآيديولوجيا العباسية كانت تحاول هي الأخرى أن تتمسك بأفق يوتوبي يضاهي ذلك الأفق اليوتوبي المهدوي. إذ ينقل البعض عن رسول الله (ص) أن المهدي هو من ولد العباس عم النبي. يقول العباس، ما يعني أن المهدي من ولده وخلافته هي استمرار وتواصل مع خلافة السفّاح والمنصور[2].

إن هذه الأحاديث تظهر مدى الصراع السياسي على صورة المستقبل. فالكلام عن أن المهدي هو خاتمة الخلافة العباسية يشير إلى أنه وضع قيد التداول كورقةٍ سياسيةٍ آيديولوجيةٍ بعد أن عُرفت ولادة المهدي العلوي ثم غيبته الصغرى، وكأن العباسيين أرادوا أن يصادروا المستقبل من خلال يوتوبيا تعزز تصوراتهم الآيديولوجية في صراعهم مع العلويين.

إن من المهم أن نلاحظ أن المهدي هو قائدٌ ديني. وحين نتكلم عن دولته، فهذا لا يعني أنه قد أصبح رجل سياسة، بالمعنى الذي نعرفه اليوم.

---

(1) معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص172، هناك حديث يشير إلى أن عمر الإمام، ثمان عشرة سنة وربما كان في ذلك إشارة إلى القوة والإرادة (ينظر: ابن طاووس، الملاحم، مصدر سبق ذكره، ص155). كما أن هناك حديث يشير إلى أن المهدي (شابٌ منا أهل البيت). ينظر: معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص175.

(2) الحديث (والله إن منا بعد ذلك السفّاح والمنصور والمهدي يدفعها إلى عيسى بن مريم). معجم أحاديثَ الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج1، ص206. ومن الأحاديث المماثلة (لي النبوة ولكم الخلافة بكم يفتح هذا الأمر وبكم يختم)، المصدر نفسه، ص213.

فالممارسة السياسية في معظم دول العالم تفتقر إلى أخلاقية الدين. وربما نستطيع القول أن المهدوية هي إعادة الدين كمرجعية للسياسة. مع الإشارة إلى أن هناك من يعتقد أن الخوض بالسياسة مقيدٌ بالضرورات حتى بالنسبة للأنبياء والأئمة. أي لم تكن السياسة من واجباتهم الأصلية. بل إن بعضاً آخر يرى أنه لا يوجد فقيه من الشيعة أو السنة يقول بحق الفقيه في الحكم والقيادة وعليه لا يحمل مفهوم النبوة أو الإمامة دلالة على ضرورة تأسيس نظام سياسي يتكفّل بتطبيق الأحكام[1].

حين نقول أن الإمام المهدي قائدٌ ديني وخليفة. فهذا لا يعني أنه ليس سياسي. بل هو سياسيٌ بمرجعيةٍ إسلامية، ودولته هي (أمرٌ جديد) من حيث بنيتها ووظائفها. وهذه (الجِدة) لم تكن متداولة على نحوٍ تفصيلي في الأحاديث والأخبار الواردة. ولذلك نجد أن كتباً مثل (دولة الإمام المهدي)[2]. لا تقدم إلا ملاحظاتٍ يسيرةٍ مشبعةٍ بتصوراتٍ وآراء افتراضية ليس بالإمكان معرفة مدى دقتها في التعريف بدولة الإمام من حيث بنيتها المؤسسية وتفاصيل وظائفها.

---

(1) السيد صادق حقيقت، التشيع والعلمانية، دراسة في مجلة نصوص معاصرة، العدد (23)، 2011م، ص196 ـ 197. وهنا لنا وقفةٌ سريعة مع الدكتور حقيقت. نقول. إن كلامه هذا ينافي إطلاق الآيات القرآنية الدالة على خلافة الإنسان في الأرض وعمارتها. كما أن سياق حديثه يحمل سمات المقاربة التي تفتقر إلى منهجٍ يحفظ للبحث الإسلامي خصوصيته، فهو وقع في شراك من سبق من اللذين حاولوا أن يقّاربوا التجريب بالتجريد، وفق مناهج علمانية، وهو ما أوقعهم بجدلياتٍ جدُ خطيرة تنقص من المضامين العلمية للبحث الديني كما أنها تعطي تعريفاتٍ دخيلةٍ للدين وما يتصل به من ظواهر. وهنا نعاود التأكيد على ضرورة دراسة الدين وظواهره وما يتصل به من فهمٍ وتحليل وتفسير وتأويل، كل ذلك وفقاً لمنهجٍ إسلامي يحفظ للدين هويته ورموزه وما ينتجٍ منهما من تفاعلات مجتمعية.

(2) سيد مرتضى سيستاني، دولة الإمام المهدي، ترجمة: ضياء الزهاوي، كربلاء، منشورات ألماس، 1992م.

ثمة سؤالٌ آخر يطرح نفسه، هل ستكون دولة المهدي ديمقراطية؟ ومن المعلوم أن هناك جدلٌ حول أن يكون الحكم دينياً مرجعيته الله، وبين أن يكون علمانياً مرجعيته الناس. وهناك من يشير إلى الديمقراطية الدينية المقيدة بالأحكام الفقهية. بينما يؤكد آخرون على أن التعارض الأساسي والبنيوي هو بين (حق الله) و(حق الإنسان) وإذا تساءلنا عمّا إذا كانت المهدوية تتعارض مع الديمقراطية، فإن علينا أن نتساءل أيضاً عمّا إذا كانت حقوق الإنسان تتعارض مع حقوق الله عز وجل[1].

ولكي لا نذهب بعيداً نقول أن دولة الإمام، وطبقاً للأحاديث والأخبار هي (أمرٌ جديد) والمناقشة المذكورة تدور حول نظامٍ سياسي (الديمقراطية) سابقٌ في تطبيقاته لظهور الإمام. ولعلّ الجِد في دولة المهدي، أنها تعبر عن نظامٍ مختلفٍ عما نعرفه ـ كما هي الحال بالنسبة لموضوع الدولة ـ ويعتقد الدكتور عبد الكريم سروش أن بالإمكان الجمع بين الديمقراطية والمهدوية شريطة أن نؤمن بطول غيبة الإمام حتى نتمكن من التخطيط في مدة غيبته[2]. ومن الواضح أن سروش يشترط أن يقوم المنتظرون بالإعداد للدولة المهدوية وهو ما يتناقض مع كونها أمراً جديداً.

---

(1) يراجع حول إشكالية الثيوقراطية والديمقراطية (د. أبو القاسم فنائي، المهدوية والديمقراطية، مجلة نصوص معاصرة، العدد (22)، ربيع 2011م، ص18 وما بعدها. والواقع أن هناك آراء متعددة، فقد حاول الشيخ محمد مجتهد شبستري أن يوظف التأويلية في إعادة هيكلة الفكر الديني وكشف عن مدخلية عنصر المكان والزمان في الإجتهاد. وقال إن المراد من حقوق الإنسان هي الحقوق التي تؤسس النظام الاجتماعي والسياسي وليست هي الحقوق التي يلتزم بها كل شخص بدوافع أخلاقية. ومضمون حقوق الإنسان ليس دينياً ولا هو ضد الدين (د. السيد صادق حقيقت، مصدر سبق ذكره، ص199.

(2) انظر: حوار مع الدكتور عبد الكريم سروش، (المهدوية بين الديمقراطية والحياة العلمانية، مجلة نصوص معاصرة، العدد (21)، شتاء 2011م، ص63). كذلك راجع مناقشة حول الموضوع في نفس المصدر، ص87 وما بعدها.

هناك حديثٌ مهم قد يضيء بعض جوانب القضية مفاد قسم منه (يرضى بخلافته أهل السماء وأهل الأرض والطير في الهواء...). وهنا لابد أن نشير، وطبقاً لسياق هذا النص، أن رضا الناس ـ سواءٌ أكان ذلك بالانتخاب أو بغيره ـ هو أحد عناصر الحكم الديمقراطي، وانتخاب شخص ليس سوى دليلٌ على رضا الناس. إن الحديث يجمع بين رضا الناس والطبيعة ولهذا الرضا أسبابه التي يركز عليها الديمقراطيون والتنمويون والدينيون أيضاً. منها الكفاية في مصادر العيش بما في ذلك الدخل، والتضامن الاجتماعي، وانتشار الوعي الاجتماعي والعلمي وغيرها مما نجده في سمات دولة المهدي وحين نقول إن هذه الدولة هي (أمرٌ جديد) فإن ذلك لا يقطعها أو يبعدها عن منهاج الرسول (ص)، أي عن طريقة الله، لكنه في الوقت ذاته يأخذ في الإعتبار ظروف مرحلة الظهور، وهي ظروفٌ قياسيةٌ من حيث شدة انتشار الظلم والفساد وتفكك العلاقات الاجتماعية كما سبق وأشرنا فيما تقدم. على أن الكلام عن العلاقة بين دولة المهدي والديمقراطية لا يقتضي التفكير في أن يكون هناك من المؤسسات التي نعرف وجودها فيما يسمى بالدول الديمقراطية كالبرلمان مثلاً. وأن يجعل للناس طبقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراقبة المحافظين والمسؤولين الآخرين في الدولة منعاً لفسادهم أو لظلمهم وتجاوزهم على حقوق الناس. إن دولة المهدي تعيل بناء المجتمع على نحوٍ يرضي الجميع طبقاً لطريقة الله التي أرادها لخلقه. وفي اعتقادنا أن الجدل حول (حق الله) و(حق الإنسان) يبدو مبهماً في عالم اليوم.

إن بعض الأحاديث تؤكد أن رضا الناس عن الإمام مصدره في الأصل، سلوك الإمام ومواقفه العادلة والصارمة في الوقت ذاته.

إذ يرد عن رسول الله (ص) (لا يضع حجراً على حجر ولا يقرع أحداً في ولايته بسوط إلا في حد ليمحوا الله به البدع كلها ويميت به الفتن كلها)[1]. ويبدو أن هذا السلوك، أو قل هذا النمط من السلطة والتعامل مع الناس هو مرحلةٌ تاليةٌ يستقر فيها الأمر للإمام، بعد أن ينتهي من المرحلة العسكرية التي يهزم من خلالها أعداء وتبدأ الحاجة إلى نظام اجتماعي مستقر متسم بالعدالة. ومن ثم فإن فكرة الديمقراطية بمعناها الليبرالي ذي المضمون الإلحادي المباشر أو غير المباشر، وبمؤسساتها المعروفة، ليس لها مكانٌ في دولة الإمام، لكن حقوق الناس، في الوقت ذاته، محترمةٌ فيها، كما إن محبة الناس للإمام تعبر عن أهم عناصر الحكم الرشيد ممثلاً بولاية الناس لقائدهم ومحبتهم له. وكل ذلك يعبر عن حالة السعادة والرفاه التي تعيشها أمة المهدي ـ وهي كل البشرية ـ في دولته وتحت نظامه[2]. وانسجاماً مع الموضوع يرى الشهيد الصدر أن تدريجية تأثير العدل في نشر الرفاه في العالم بكامله سوف تستمر طيلة حياة الإمام المهدي شخصياً، وإنما سيتحقق هذا الهدف الكبير بعده طبقاً لنظامه الذي يسنه للحكام العالميين الذين يخلفونه[3].

(1) معجم أحاديث الإمام المهدي، ج2، مصدر سبق ذكره، ص189.
(2) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص63.
(3) المصدر نفسه، ص549.

ثانياً ـ عاصمة الدولة المهدوية:

ثمة سؤال مهم: أين سيقيم لإمام عاصمته؟

هناك أحاديث وأخبار مختلفة بعض الشيء عن ظهور الإمام، وخارطة مسيره[1]. إلا أن معظم ما يرد حول هذا الموضوع يشدد على أن الكوفة هي عاصمة الدولة المهدوية. يقول الإمام الصادق: «دار ملكه الكوفة ومجلس حكمه جامعها وبيت ماله ومقسم غنائم المسلمين مسجد السهلة وموضع خلواته... الحديث». ويبدو إن الكوفة ستصبح منطقة جذب لكل المسلمين (كل المؤمنين يكونون في الكوفة[2]. ولذلك فإن مساحة الكوفة تتسع (وليصيرن الكوفة أربعة وخمسين ميلاً وليجاورن قصورها كربلاء)[3]. وهذا يعني أن الإمام بعد ظهوره في مكة يقيم عاصمته العالمية، في الكوفة. وهي مدينة ذات تاريخ وإرث مقدسين. فالكوفة هي الكوفة التي تطاحنت فيها أفكار الآيديولوجيا واليوتوبيا بشكلٍ لا مثيل له في المدن العراقية وربما العربية. في الكوفة نشأت ـ كما يرى البعض ـ أول يوتوبيا عراقية في زمن الإمام علي وهي الثاني إسلامياً بعد المدينة. وفي الكوفة ايضاً صنعت الآيديولوجيا قمة الكوارث الإسلامية الممثلة بفاجعة عاشوراء. كما صنعت قبل ذلك بقتل الإمام علي على يد الخارجي ابن ملجم[4].

---

(1) انظر: خارطة مفترضة لسير جيوش الإمام في المعارك والفتوحات في (كامل سليمان، يوم الخلاص، مصدر سبق ذكره، ص243).

(2) في الحديث (لا تقوم الساعة حتى يجتمع كل مؤمن بالكوفة) و (إن أسعد الناس بالمهدي أهل الكوفة) و (يملك المهدي تسعاً أو عشراً أسعد الناس به أهل الكوفة). معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج2، ص64 ـ 65.

(3) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، ج3، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص568 ـ 569.

(4) شاكر سعيد البيضاني، العقل في المجتمع العراقي، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، 2009، ص195 ـ 196.

والواقع إن الإمام علي لم يطرح مشروعاً يوتوبياً بل بذل جهده من أجل أن يكسر شوكة الآيديولوجيا الأموية، وهنا نتلمّس الصلة بين ثلاثة أحداثٍ مهمة، أولها صراع الإمام علي ضد معاوية، فهو صراعٌ من أجل أن يستعيد الدين هُويته المحمّدية وأن يشتغل الناس بطريقة الله وليس بآيديولوجيا الأمويين. وثانيها، جهاد الإمام الحسين واستشهاده وخلاصة أهدافه أيضاً العودة إلى الدين المحمدي مقابل الرمز الآيديولوجي ـ الأموي الذي كان يمثله يزيد والذي يدعو إلى دينٍ أرضي قاعدته الوراثة. وثالثها، عودة المهدي إلى الكوفة واتخاذها عاصمة لدولته، وهي دولةٌ محمديةٌ منهاجها الإسلام.

ولذلك فإن هناك أحاديث تربط بين الظهور وبين الإنتقام للإمام الحسين[1]. إن هذا التسلسل في الحوادث لا يُنبئ إلا بقضيةٍ واحدة هي أن جذور اليوتوبيا المهدوية تمتد عميقاً في المنهج المحمدي الذي أورد القرآن الكريم بشاراتٍ عنه تمثلت بآيات الاستخلاف الواردة: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾[2]، وأن ما حدث بعد الأمام علي هو أن آيديولوجيا السلطة سواءٌ أكانت أموية، أو عباسية فيما بعد، نجحت، ولعدة قرون في حجب معالم تلك اليوتوبيا، حين أصبحت مُلكاً يتوارث، وظلماً يمارس باسم الدين، وتلاعباً بمقدساته وقيمه، وفساداً ظاهراً أجهز على القوة الروحية للدولة التي أراد محمد

(1) في الرواية (ويقبل الحسين في أصحابه الذين قتلوا معه... فيدفع إليه القائم الخاتم... الحديث). ينظر: معجم أحاديث الإمام المهدي، ج5، مصدر سبق ذكره، ص355. ومن الأحاديث الأخرى (والله لا يسكن دمي حتى يبعث الله المهدي فيقتل على دينٍ من المنافقين الكفرة الفسقة سبعين ألفاً). ينظر: معجم أحاديث الإمام المهدي،ج4، ص267.

(2) القصص، الآية 5.

(ص) أن يقيمها على نهج الله. ولذلك لا نستطيع القول إن (بناء اليوتوبيا قد تحقق في زمن علي)[1]. ذلك أن الكوفة التي يرجع تاريخها الرسمي إلى عام (18هـ) كانت بالنسبة للإمام علي ساحة منازلةٍ قبل أن تكون ساحة سلامٍ فكري يمكن من خلاله بناء دولة أنموذجية، وحين بلغ الفكر العلوي قمته في زمن الإمام الصادق فإن اليوتوبيا العلوية كانت (تعليمية تهذيبية) تستهدف الحفاظ على جذوة النبوة، وعلى منهجها، ومقارعة المنحرفين عنها، دون تطلع أو تبشير بدولةٍ قريبة، بل إن الأئمة بوجهٍ عام حرصوا على أن يتجنّبوا الصراع المباشر مع الدولة الأموية والعباسية. لقد كانوا في مرحلة انتظار ربما كانت مبهمةً بعض الشيء من حيث تفاصيلها، ولعل ذلك هو الذي جعل المسيرة العلوية تفرز أكثر من بشارة بالمهدي المنتظر. حتى اكتملت البشارة بالمهدي بن الحسن العسكري مع توفر الشروط والظروف.

إن للكوفة جدلياتها الأخرى. فهي لم تكن مدينة الإمام علي فقط. ولم تكن مدينة الحسين الشهيد أيضاً. فالكوفة أيضاً هي، مدينة ابن زياد، والحجاج، وكلاهما رمزٌ لآيديولوجيا السلطة التي مارسوا من خلال نسقها المعرفي المنحرف أشد صور التعسّف والظلم والعنف. وبالتالي فإن الكوفة، كمجتمع، كانت علوية، لكنها كسلطةٍ كانت أموية وهذا وجهٌ من أوجه الجدل.

---

(1)شاكر سعيد البيضاني، العقل في المجتمع العراقي، مصدر سبق ذكره، ص 199. إن مناقشتنا لما أورده الدكتور البيضاني، ناتج من وعي سمات الدور الآيديولوجي للأمويين والذي حتّم على الإمام أمير المؤمنين أن يعقد العزم على مجابهة الآيديولوجيا الأموية حفاظاً على الدين كمرجعيةٍ للحياة، وأن هذا المنظور يؤكد مقولة، أن جبهاتٍ متعددةٍ إنفتحت على الدولة الإسلامية، وكان على الإمام ردم هوّتها.

أما على الصعيد الجغرافي فإن الكوفة التي قال عنها الإمام الصادق (ما من البلدان أكثر حباً لنا من أهل الكوفة أي مجتمعها). ويوضح ذلك قوله (مدينتنا ومحلنا ومقر شيعتنا)[1]. لقد انعكس الجدل في الكوفة، أو كانت هي ساحةٌ للجدل، ففيها وجد الفرّاء وفيها نشأ علم الكلام. وبنشوء علم الكلام بدأ صراع الحقوق يظهر إلى الوجود. ويرى البعض أن ذلك الصراع هو صراع التأويلات لإثبات الحق التأريخي للفرقة الناجية، وإذا تأمّلنا أكثر فإنه صراع اليوتوبيا أي الفرقة الناجية والآيديولوجيا أي الفرقة الهالكة[2]. ونعتقد أن هذا تبسيطٌ شديد. فالانقسام الرئيسي في الكوفة لم يكن بين فرقةٍ إسلاميةٍ بالمعنى الدقيق بقدر ما كان صراع مجتمعٍ وسلطة، لأن الأمويين لم يكونوا قد استقروا بعد بحيث يدفعوا باتجاه تكوين فرقة مضادة للفكر العلوي، صحيحٌ أن عملية تزوير الأحاديث بدأت منذ زمن معاوية، وأصبح سبُّ الإمام علي أحد مضامين النسق المعرفي للآيديولوجيا الأموية، إلا أن الفكر العلوي وامتداده اللاحق (الجعفري) كان بارزاً يمثل هُوية المجتمع مقابل هُوية السلطة.

ثمة جدلٌ من نوعٍ آخر. فالكوفة التي يتخذها الإمام عاصمةً له، تقابل البصرة التي يظهر فيها الدجّال كما في بعض الروايات، والتي يمكن أن يحدث فيها الخسف والرجف. مقابل الكوفة التي تعد ملجئاً أميناً عند ظهور الفتن. ويفسّر البعض ذلك الجدل الكوفي/البصري، بأنه تعبيرٌ عن (صراع العقلي والقبيلة)[3]. وفي اعتقادنا أنه ليس صراعاً بين العقل

(1) ينظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج3، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 2003م، ص198.

(2) شاكر سعيد البيضاني، العقل في المجتمع العراقي، مصدر سبق ذكره، ص197.

(3) المصدر نفسه، ص199.

والقبيلة. بل هو صراع الولاءات الذي لخّصته حرب الجمل. كما أنه صراع البداوة / التحضر الذي يلخّصه التاريخ/ الجغرافيا، لكلٍ من البصرة والكوفة.

إذن يختار الإمام المهدي الكوفة عاصمة له وبدخوله يحسم الصراع بين آيديولوجيا السلطة ويوتوبيا العهد الجديد. (يدخل الكوفة وبها ثلاث رايات قد أضطربت فتصفو له) وتتصل الجغرافيا حين تكتسب معنىً عقائدياً وتاريخياً (فيأمر أن يخطَّ له مسجد على الغري ويصلي بهم يوم الجمعة ثم يأمر من يحفر من ظهر مشهد الحسين نهراً يجري إلى الغريّين حتى ينزل الماء في النجف...)[1]. وفي القول أن الكوفة مدينة النبيين، إشارة إلى أنها مركزٌ حضريٌ قديم. وأنها خلاصة طريقة الله مع تعدد تفاصيلها، بتعدد ظروف بعث أنبيائها. إضافةً إلى أن الإمام وهو ينزل الكوفة يحسم الصراع لقرونٍ مع من يمثل آن ذاك القوة العسكرية لآيديولوجيا السلطة. وتشير الأخبار إلى أن جيش السفياني ينزل دمشق والمدينة وأرض بابل ثم يخرّب الكوفة قبل أن يصلها الإمام[2]. ونزول الإمام في مسجد السهلة بالكوفة هو دلالة تواصل مع أنبياء الله، إدريس وإبراهيم الخليل والمقيم في هذا المسجد كالمقيم في فسطاط رسول الله (ص)[3].

---

(1) الشيخ المفيد، الإرشاد مصدر سبق ذكره، ص362.
(2) ينظر في ذلك: معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج7، ص491.
(3) كامل سليمان، يوم الخلاص، مصدر سبق ذكره، ص340.

ثالثاً ـ النظام الاقتصادي في الدولة المهدوية:

لا تتوفر بيانات تفصيلية بشأن النظام الاقتصادي في الدولة المهدوية. إلا أن من الممكن القول، أن ما دام منهج الدولة محمدياً، فإن العدل سيكون قاعدة الإنتاج والتوزيع والاستهلاك. وبذلك، لا يكون المجتمع المهدوي طبقياً بالمعنى المعروف في الأدبيات الماركسية، بكل ما يتضمنه من صراعات. إذ سيكون التحاقد الطبقي منعدماً في ذلك المجتمع باعتبار أن الدولة ستوفر فرص العمل للجميع بسخاءٍ وترتيب[1].

تشير الأحاديث إلى أن المهدي (يقسِّم المال صحاحاً) وأن ساكن الأرض وساكن السماء يرضون عنه. فهو يقيم العدل في توزيع الثروة. ويلاحظ أن هذا الحديث يقترن في معانيه بالآية المباركة التي أشرنا إليها فيما تقدم من حديثنا عن السُنن الإلهية في الفصل السابق. ﴿وَأَلَّوِ استقاموا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقاً﴾[2]. إذ في الحديث إشارة إلى أن الطبيعة لا تبخل بعطائها بل إن المال متاحٌ للجميع. ولا يمنع المهدي الناس عنه. ولا يتوقف الأمر عند العطاء الطبيعي للأرض (كالثمار) بل الأرض تخرج الذهب والفضة فتصبح ـ على كثرتها وإتاحتها للناس ـ بمثابة تذكير لهم على ما اقترفوه من ذنوب، وكأن من ارتكب جريمةً من أجل الحصول على المال، يدرك حين يتوفر المال، ولا يجد من يمنعه عنه، أن فعله قد أصبح مبعث ندمٍ له.

إن أسئلةً متعددةً تواجه البحث ـ الباحث، وهو يحاول تقديم تصورٍ

(1) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج2، ص467.
(2) الجن، الآية 16.

منطقيٍ عقلاني، يقع بين العقل والإيمان، فلا يتطرف لهذا على حساب ذاك، إن تصوراتٍ بشأن المؤسسة الاقتصادية في زمن الظهور، هي من أصعب ما تجشمه الباحث في بحثه. وهنا يلاحظ الباحث إن الأحاديث المتاحة لا توفر تصوراً واضحاً عن البنية المؤسسية لمجتمع الإمام المهدي. يشير بعض الباحثين إلى عدم توفر دليلٍ يشير إلى أن الإمام سوف يلغي التعامل بالنقود أو يلغي المؤسسات الرسمية[1]. فهل يعني ذلك أن الأموال متاحة على قارعة الطريق للجميع ولا تحتاج إلى نظامٍ لتداولها والتعامل بها. إلى حد أن حديثاً لرسول الله (ص) يحثُّ المؤمنين على تقديم صدقاتهم بسرعة لأن الأموال التي سوف تتكدس في زمن الإمام سوف تجعل من يريد أن يتصدق لا يجد من يتصدق عليه.

الجانب الآخر في التساؤل هو: مصادر الأموال التي تتكدس في زمن الظهور. وفي تصورنا إن أهم مصادرها هي:

1 ـ الأرض بما تنتجه من ثمارٍ وما تخرجه من معادن كريمة. وإذا كانت هذه المعادن جاهزةً فإن نبات الأرض وثمارها هو بالتأكيد نتاج العمل. بمعنى أن الإنسان يزرع الأرض ويكون له منها ناتجٌ أو ثمرٌ يزيد على ما يمكن تصوره.

2 ـ إن بعضاً من المعادن والكنوز تبدو وكأنها قد خبّئت بمشيئة الله للإمام إذ تشير الأحاديث إلى حروبٍ تمخّضت عنها أكداسٌ من الحُلي ظلت خبيئةً حتى ظهور الإمام. الذي يجدها ثروةً جاهزة. من ذلك مثلاً إشاراتٌ إلى غزوةٍ يقوم بها طاهر بن أسماء لبني إسرائيل وقد

(1) ينظر: عالم سبيط النيلي، الطور المهدوي، مصدر سبق ذكره، ص19.

تمخّض عنها كمٌ كبيرٌ من الحُلي. كما أن المهدي يفتح مدناً تجاريةً كبرى وهناك بالطبع أحاديثٌ وأخبار يصعب تحديد تأريخها. منها أن ملكاً في بيت المقدس يفتح الهند. وينتهي الحديث بعبارة (ويكون مقامهم في الهند إلى خروج الدجال).

3 ـ إن الشخصية الكاريزمية للإمام المهدي تشعر الناس بالاطمئنان والرضا فيلتفون حول الإمام قانعين بين يديه وما يتيحه لهم، وعلى نحوٍ يزيل شعورهم بالحرمان ويقضي على الطمع ونزعة التغالب فيهم.

4 ـ فوق ما تقدم فإن الإمام مؤيدٌ بالله. وإن أحد أوجه هذا التأكيد هو أن تظهر له الكنوز والذخائر وهي ـ أي هذه الكنوز ـ من الأدوات التي يمكنها الله للإمام لكي ينفذ أمره ويعلن دينه.

إن الأحاديث والأخبار لا توفر تصورات عن النظام الاقتصادي في زمن الظهور باستثناء أن الحياة الاقتصادية للناس ستتحرر من ضغوط الحاجة والحرمان. فإذا كان المال أحد معايير الرفاهية فإن دولة الإمام هي دولة الرفاهية بحق. غير أن هناك نقطةٌ في حديث يشير إلى أن من علامات المهدي أن يكون، إلى جانب تعاطفه مع المساكين، شديداً على العمال. كما أن التفاتةً في حديث آخر تشير إلى أن أحد ملامح النظام الاقتصادي في زمن الظهور يتمثل في إضمحلال الإقطاعيات. وهي مثالٌ للظلم وأنموذجٌ لسوء التصرف بالمال على حساب الناس. ويشير الشهيد محمد محمد صادق الصدر. إلى السياسة الزراعية في دولة الإمام مستشهداً بما ورد في بعض الأخبار (حتى تمشي المرأة بين العراق والشام لا تضع قدميها إلا على نبات) أي أن الصحراء التي تتوسط العراق والأردن والشام ونجد

ستصبح يافعةً بالأشجار والثمار... ويضيف الشهيد الصدر: «فمن الطبيعي أن نتصور أن هذه الصحراء ليست هي الصحراء الوحيدة التي ستصبح خضراء وإنما كل الصحاري. كذلك تشير الأخبار إلى أن الإمام يأمر بحفر نهرٍ خلال الصحراء الواقعة بين كربلاء والنجف حتى ينزل الماء في النجف ويعمل على فوهته القناطير[1]. ويبدو إن توفر الكنوز والمعادن هو الآخر يوحي بأن عمليات تعدين ستجري حتى (تلقي الأرض بأفلاذ أكبادها). ويفترض أن الدولة هي التي توفر آلات الإستخراج الضخمة مع تطبيق الحكم الإسلامي القائل: إن كل من أستخرج شيئاً من المعدن يجب عليه أن يدفع خمسه للفقراء[2]. لقد طرح الشهيد الصدر احتمالاتٌ وافتراضاتٌ متعددة حول كثرة المال في دولة المهدي[3]. وفي اعتقادنا أن الآية القرآنية الكريمة: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾[4]. هي التفسير الأمثل والأفضل. إذ أن المنهج الإسلامي يشجع العمل ويضفي عليه قداسةً خاصةً حتى إنه يضفي عليه صفات العبادة والجهاد. وإذن يمكن القول إن النظام الاقتصادي في دولة المهدي سيقوم على مبدأ العمل المنتج المعزَز بالإيمان. ولذلك نستطيع، افتراضاً، أن نقول بأن الإجراءات مثل الضرائب وعدالة الأجور، وظروف العمل وغيرها لن تكون غائبةً، ولعلّ من المفيد أن نشير إلى أن دولة الإمام مع جدتها، فإن مرجعيتها الإسلام، وحين يكون

(1) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص551 ـ 552.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص556 ـ 557.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص558 وما بعدها.

(4) الأعراف، الآية 96.

الأمر كذلك فإنها لن تغفل عن أي تجربة بشرية تنسجم مع تلك المرجعية. فالدولة المهدوية لن تسمح بالاحتكار ولن تسمح بالربا، أو بالاستغلال، وهي مبادئ متجذرة في المنهج الإسلامي، ومن المهم القول أن الكلام عن دولةٍ مهدويةٍ لا يعني إفتقارها إلى تقسيم السلطة، وتوزيع للوظائف إذ يرد في حديث الإمام الباقر (يفرق المهدي أصحابه في جميع البلدان ويأمرهم بالعدل والإحسان ويجعلهم حكّاماً على الأقاليم ويأمرهم بعمران المدن[1]. ويؤكد الشهيد الصدر على أن لا دليل على أن الدولة المهدوية ستمنع القطّاع الخاص من المعامل والبنوك والتجارات. غير أن المؤسسات التي توجدها الدولة المهدوية وترعاها وتنشر الخير والرفاه في المجتمع على أساسها، ستجعل القطّاع الخاص يذوب ذوباناً تلقائياً وتقل أهميته تدريجياً إلى أن تنعدم[2].

(1) كامل سليمان، يوم الخلاص، مصدر سبق ذكره، ص340.

(2) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص264 ـ 265.

المبحث الثاني

عالمية الدولة المَهْدَويّة مقابل الماركسية

ثنائية العقل والدين

تتميّز كل المهدويات تقريباً بكونها معنيةً بـ (مدينة). وقد عبّر عنها ـ أي المدينة ـ أفلاطون بـ (الجمهورية) إشارةً إلى نظام المدينة السياسي عند الإغريق، وعبّر عنها الفارابي بـ (المدينة الفاضلة) وقال عنها القديس أوغسطين (مدينة الله)، ووصفها كامبانيلا (مدينة الشمس). وهكذا بالنسبة لمدن اليوتوبيا الأوربية. في عقود القرن التاسع عشر تتجاوز الإثنيات الأوربية انقساماتها ويتعاظم تمركزها الإثني الموحّد مقابل عالم مجزأ، تطمح إلى استعماره والسيطرة على موارده، فصار الحديث عن الشرق والغرب متواتراً. ولعلّ أهم يوتوبيا ذات صفة عالمية هي الماركسية[1].

(1) من الناحية الدينية كانت هناك محاولات إصلاح مهمة. ففي سبيل المثال حاول جين بودين (1530 ـ 1596م) التوفيق بين وجهات النظر الإصلاحية المتناقضة التي التزم بعضها بالوحدة الدينية والتزم بعضها بتعدد المذاهب إذ رأى هذا المفكر ضرورة أن يسود التسامح الديني والفكري مبدئياً قناعته في أن حل النزاع العقائدي يكمن في سيادة الدولة المركزية المطلقة بالاستناد إلى طاعة الله والطبيعة، وعارض بودين فكرة السلطة الدينية وسيطرة النبلاء ورجال الكنيسة وأثار تساؤلاً كان يتردد آنذاك حول، إن كان ينبغي على المواطنين طاعة السلطة حتى عندما تخرق أو تتجاوز قوانين الله والطبيعة. ويبدو أنه لم يقر انحراف السلطة عن وظائفها وأدائها (راجع: د. قيس النوري، رحلة الفكر الاجتماعي، بغداد، المركز العلمي العراقي، 2010م، ص219. وترد إشارة أخرى حول عالمية الدين في كتابات أوجست كومت الذي دعا إلى ما أسماه (ديانة الإنسانية) فيما كان دركهايم وماركس مناوئين للدين الإلهي.

يعتقد ماركس أن الطبقات الاجتماعية، تظهر حيثما تكون علاقات الإنتاج منطويةٌ على تقسيمٍ متمايزٍ للعمل، يفسح المجال لتراكمِ فيضِ الإنتاج الذي يمكن لأقليةٍ ما أن تضع يدها عليه، داخله، بالتالي في علاقة استغلالية مع جمهور المنتجين العريض. والرأسماليون ليسوا طبقةً إلا بمقدار ما هم مضطرون للصراع ضد طبقةٍ أخرى، وإلا فإنهم في حالةِ تنافسٍ مع بعضهم[1].

إن دولة المهدي لا تقوم إلا بعد سلسلةٍ من الهزات الكبرى، طبيعيةً واجتماعيةً وسياسيةً ـ أشرنا إليها ـ أما عند ماركس. فإن ماركس لم يعتقد أبداً أن مثل تلك الفجاءة واردةٌ، فلم تكن أي أزمةٍ نهائيةٍ مدمرةٍ ليست واردة في كتاباته الاستشرافية، غير أنه كان يؤمن بعجز النظام الرأسمالي[2].

على أن من المهم أن نلاحظ أيضاً ونحن نبحث في عالمية الدولة المهدوية أن ماركس الذي طرح (اشتراكيته العلمية) بوصفها (حلاً عالمياً) لم يقدم أي مخطط شامل لمجتمع المستقبل. إن هيكلةَ خططٍ تفصيليةٍ عن مجتمع المستقبل ليست إلا مشروعاً غارقاً في بحر المثالية الفلسفية، لأن هذا المخطط لا أساس له إلا في دماغ المفكر[3]. ويعتقد غدنز أن جُل ما لدى ماركس ليقوله عن المجتمع الجديد (الاشتراكي) متعلقُ بالمرحلةِ

(1) أنطوني غدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة: فاضل جتكر، بيروت، دار الكتاب العربي، 2009م، ص81 ـ 83.

(2) المصدر نفسه، ص109.

(3) إن هذه الفكرة تحيلنا لثنائية كانط (النومن ـ الفنومن) بمعنى الشيء بذاته، والشيء كما يبدو لنا، وعليه فإن تصورات الإنسان عن الواقع شيءٌ يتمايز عن الواقع بحد ذاته. وهنا تكمن المفارقة الكبرى في الفكر الماركسي.

الأولية أو التمهيدية لتشكّله. حيث يكون لا يزال مطبوعاً بأحكام ميلاد المجتمع القديم الذي يخرج من رحمه[1].

وإذا كان الدين بمثابةِ (أفيون) أو عامل تعطيل للصراع أو هو تعويضٌ للعقل عن قصور الواقع الاجتماعي، إذ يعيد بناء الواقع في المخيال. فحلول الدين كما يعتقد ماركس وهميةٌ لأنها تتجاوز الواقع الحقيقي[2].

إن المشروع المهدوي لا يفتقر إلى الصراع، ولكنه مشروعٌ جديد، صحيحٌ أنه لا ينقطع كلياً عن ظروف وأحوال ما قبل الظهور، فإن جوهره هو العودة إلى الدين الذي تشكّل (طريقة الله) فيه منهج الدولة، وفي الوقت الذي يرضخ فيه المجتمع ـ باستثناء أولئك الموطئين ـ للسلطة

(1) أنطوني غدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، مصدر سبق ذكره، ص115.

(2) جورج لارين، الآيديولوجيا والهوية الثقافية، ترجمة: فريال حسن خليفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002م، ص58.

يظهر أن ما يذهب إليه ماركس، هو عائدٌ بالأصل لجدلية العقل (التجريب) والدين (الإيمان) وما لكلا المفهومين من عائديةٍ في فهم الانطباعات الحياتية للإنسان. وهنا يمكن أن نقول أن العقل هو غير التعقّل، فقد يتعقّل الإنسان شيئاً ويبقى محدوداً بنسبته، إلا أن مدركات العقل أوسع مما تعقّله هذا الإنسان. كما أن الإيمان أو الدين لا يقوم على أساس التسليم المحض المطلق كما ذهبت إليه المسيحية ووقعت في هذا الشراك. بل إن ثنائية العقل والدين شهدت في العالم الإسلامي والفكر الإسلامي توتراً ومنعطفاتٍ تخضع لأبستيمية معدّلة تقارب النصوص القرآنية حيث وردت أكثر من (49) آية قرآنية دعت الإنسان إلى التعقّل و(18) آية قرآنية دعته إلى التفكر مضافاً إلى التشجيع الدائم على التعليم والتعلّم. لذلك نرى حتى أكثر المفكرين المسلمين سطحيةً ومعارضةً للعقل يوافقون القيمة المحدودة والمشروطة للعقل والعلم المنطق. ولقد دعا عددٌ من المفكرين المسلمين لأن نفكر بكلا المفهومين على أساس أن لهما منهجين مستقلين ـ العقل الدين ـ وأن لا نطالب منهج العقل بوظائف الدين وأن لا نقحم وظائف الدين بمنهج العقل فلابد من معرفة مساحة وحدود كلٍ منهما فيما يمكن تجريبه ـ كعقل وتعقّل ـ وما يمكن الإيمان والقطع به، كدين وتدين. ينظر: محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م، ص43 ـ 46.

وآيديولوجيتها الفكرية والإعلامية محاولاً تجنّب العنف الذي تمارسه، وذلك في المرحلة التي تسبق الظهور. فإن ماركس يعتقد أيضاً أن القوى الاجتماعية التي تشق طريقها من خلال منازعاتها على نحوٍ عشوائي إنما ترضخ وتستكين للسلطة السياسية ـ أي الدولة[1].

إلا أن ما يصنع التغيير هو الناس في صراعهم الطبقي وأن الدولة ذاتها ليست إلا تعبيراً عن نقصٍ في النضج أي أن الفكر الماركسي هو في النهاية فكرٌ مناهضٌ للدولة[2]. ولذلك تضمحل الدولة في مرحلة الاشتراكية العليا (الشيوعية) ويصبح المال متاحاً لكلٍ حسب حاجته.

لقد حاول ماركس أن يقدم نظريةً منظمةً عن البناء الاجتماعي والتغير الاجتماعي لكي تحل بديلاً عن النظريات اليوتوبية غير العلمية التي سبقتها، مركّزاً على أن الطبقة العاملة ستصبح أكثر الطبقات ثوريةً وتقدمية. وسترتفع درجة التضامن بين العمال، ما يجعل الطبقة العمالية حاملةً للواء الثورة الاشتراكية التي تهدف إلى إزالة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ووضع حد لاستغلال الإنسان للإنسان، وبذلك يظهر المجتمع الجديد أو الشيوعية، الذي ينتهي فيه، أي العهد الجديد، صراع الطبقات. فتكون القاعدة: كلٌ حسب طاقته ولكلٍ حسب حاجته[3]. إن فروقاً كبيرةً واضحةً تبدو قائمةً بين صورة الدولة المهدوية وصورة الدولة التي تختفي في المرحلة الشيوعية، ولكن ما يبدو مشتركاً هو الطابع العالمي للدولة المهدوية ولليوتوبيا الماركسية.

(1) هنري لوفيفر، ماركس وعلم الاجتماع، ترجمة: بدر الدين قاسم الرفاعي، دمشق، وزارة الثقافة، 1971م، ص132.
(2) المصدر نفسه، ص133.
(3) د. محمد علي محمد، تاريخ علم الاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص139.

دولة الإمام المهدي هي دولة عالمية، فهي الحل الإلهي للخلل الجغرافي الانقسامي الذي ميّز العالم لقرونٍ طويلةٍ وكان سبباً مهماً من أسباب الحروب والاستعمار وتتميز دولة المهدي بكونها آخر الدول ذلك لأن كل الناس، والقوى والأحزاب التي تمثلهم، قد أتيح لهم أن يكونوا على رأس السلطة وأن يتحملوا أعباءَ إدارةِ مجتمعاتهم لكنهم فشلوا في ذلك. وبالتالي ليس لأحدٍ أن يجرِّب، أو أن يدعي القدرة على الحكم بعدالةٍ تامة. في حديثٍ عن أبي عبد الله الصادق: أن لكلِ أناسٍ دولةٌ يرقبونها على أن «دولتنا في آخر الدهر تظهر». فهي إذاً خلاصة تجارب الحكم وقد فشلت كلها في إقامة الحق والعدل[1].

ومن المؤكد أن الناس ـ بأحزابهم وتجمعاتهم السياسية ـ لن يرضخوا بسهولة ويتنازلوا عن السلطة للإمام، إلا أن دولته تتحقق بالقدرة الإلهية الممنوحة له وفي أحاديث رسول الله (ص) تأكيدٌ على أن دولة الإمام كانت مؤجلة، حتى يمارس جميع الناس الحكم ويتحقق الفشل على صعيد العالم. فما من نظامٍ حُكم أرسى دعائم العدالة، وما من نظريةٍ وضعيةٍ نجحت في بناء عالمٍ سعيد. لقد كانت الآيديولوجيا التبريرية هي مرجعيةُ كل تلك النظم وجوهرها. وتذكر الأخبار أن الإمام الصادق خاطب هشام بن عبد الملك وجلساؤه بهذا المعنى[2]. فهي إذاً آخر الدول إلى جانب كونها دولة عالمية تظهر بعد أن تتداعى أمة الإسلام ويكثر أعداؤها، وتخسر هيبتها، أي أن دولة المهدي العالمية تعيد الإعتبار لأمة الإسلام،

(1) انظر الأحاديث في: معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج5، ص137.
(2) قال الإمام الصادق: (فإن يكن لكم مُلك معجّل فإن لنا مُلكاً مؤجلاً وليس بعد مُلكنا مُلك... الحديث). ينظر: كامل سليمان، يوم الخلاص، مصدر سبق ذكره، ص301 ـ 302.

وتشير الأحاديث إلى ما يعانيه المسلمون من الترك، والروم، واليهود (بني الأصفر وهم كما يشار في كتب الغيبة والملاحم، الروم أنفسهم، كما أن لفظة الروم قد تعني اليهود)[1].

تتميّز دولة الإمام العالمية بتوحيد المعتقد الديني في العالم بدين الإسلام وأن العالم سوف يُحكَم بأطروحة قانونية واحدة لا يحق فيها التجزئة ولا يجوز الخروج عليها. كما أن هذه الدولة تتميّز بإتحاد السياسة والدين كما كان الحال في زمن النبي (ص)، وإنهاء فكرة فصل الدين عن الدولة، كذلك فإن من صفات دولته العالمية أنها إنهاء فكرة حق تقرير المصير إذ أن مصير البشرية قد تقرر من الأعلى جل شأنه[2].

إن سؤالاً مهماً قد يطرح نفسه: كيف تتعامل دولة المهدي مع هذا التنوع الكبير في الأعراق والإثنيات التي يتوزع البشر على أساسها؟.

ولعلّ أول فقرة في الجواب هي: إن هذه الدولة لن تكون عنصرية. فهي تتحرر من الانحيازات والتمركز العرقي الذي تتميز به القوميات عادةً. يشير الشهيد الصدر إلى أن موقف الإمام المهدي من العنصرية هو موقفٌ سلبيٌ ومعارضٌ بل دعوته ودولته عالمية تصل إلى كل البشر على حدٍ سواء بدون تفضيل لجماعة على أخرى. فالمهدي ينطلق من منهج ـ الإسلام ـ عالمي. وقول رسول الله (ص) مشهورٌ (لا فضلَ لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) وقد أعطى الإسلامُ للتفاضل أسساً جديدةً لا تمت إلى أي شكلٍ من أشكال العنصرية بصلة. ومن أول هذه الأسس: العلمُ

(1) تراجع أخبارٌ مطولةٌ وبطرقٍ وأسانيد مختلفة في: كامل سليمان، يوم الخلاص، مصدر سبق ذكره، ص498 وما بعدها.

(2) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص68.

والتقوى والجهاد[1] ولذلك فإن استيلاء المهدي على العالم ليس مجرد غزوٍ عسكري بل هو دعوةٌ عقائديةٌ وأطروحةٌ عادلةٌ يريد نشرها وتطبيقها على البشرية جمعاء[2].

إن الأحاديث والأخبار المتوفرة لا تتضمن أية تفصيل عن البنية السياسية والإدارية لدولة المهدي على أننا انطلاقاً من قضيتين رئيسيتين متداخلتين نستطيع أن نورد بعضَ الافتراضات. ومنها:

- أن دولة الإمام المهدي لن تعترف بالنظام الدولي القائم انطلاقاً من قضية أن دولة المهدي جديدةٌ تماماً كما سبق وأشرنا انطلاقاً من حديث رسول الله (ص). فهو ـ أي الإمام ـ لن يتعامل بالإتفاقيات الدولية، ولن يرضى بالنظام السياسي ممثلاً بالأمم المتحدة ووكالاتها المختلفة.
- أن الدولة المهدوية ستعتمد مرجعيةً إلهيةً أو (طريقة) تسير عليها، كما أنه سيوكل قيادة المناطق المختلفة في العالم إلى أصحابه المخلصين[3]. على أننا لا نجد في المصادر المتوفرة تصوراتٍ كافيةٍ عن مساحة دولة الإمام وعن حدودها، غير أن بعض الأخبار تشير إلى أن المهدي يتحرك باتجاه العالم الغربي ويفتح القسطنطينية ثم رومية في زمن يكون فيه الروم (الغرب) أكثر الناس وأقوى الناس.

إن دولةً عظمى كهذه ستحتاج بالتأكيد إلى وسائل إعلام متطورة وهي متاحةٌ للإمام كالراديو والتلفزيون والفضائيات والأنترنيت... الخ. إن

(1) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص80.
(2) المصدر نفسه،ج3، ص81 وما بعدها.
(3) تراجع آراء حول هذه الموضوعات في: المصدر السابق، ص462 وما بعدها.

بعض العبارات الرمزية المتفرقة يمكن تأويلها لتأكيد ذلك. فالنشّاب الذي يستخدمه يأجوج ومأجوج يشير إلى الصواريخ. فهما وجهان للحضارة المادية الحديثة، ونجد في حديثٍ للإمام علي عبارات تصف الدجال بكونه، يخوض البحار وتسير معه الشمس، تحته حمار أقمر خطوه ميل تطوى له الأرض... الخ.[1] إن الأخبار والروايات والأحاديث زاخرةٌ بهذه الرموز التي يصعب الاتفاق على تأويلها واستخراج معانيها.

(1) راجع بعض تأويلات هذه الرموز في: الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، ج3، مصدر سبق ذكره، ص582 وما بعدها.

المبحث الثالث

المجتمع المهدوي

بالرغم من الحروب والفتوحات التي يخوض غمارها الإمام فإن الأحاديث والأخبار توفر مؤشراتٍ قد تكون محدودة لكنها مفيدة حول طبيعة المجتمع الذي سينهض ليمثّل المشروع المهدوي. وطبقاً للشهيد محمد باقر الصدر فإن الإنسان محكومٌ بتناقضين:

1 ـ تناقض الإنسان مع الطبيعة.

2 ـ تناقض الإنسان مع أخيه الإنسان.

الأول: يمكن حله من خلال قانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة. أما التناقض الثاني: فإنه يتخذ على الساحة الاجتماعية صيغاً متعددةً لكنه في جوهره يعبّر عن شيءٍ ثابتٍ وحقيقةٌ واحدة وروحٌ عامة هي، التناقض بين القوي والضعيف، بين كائنٍ في مركز قوة وكائنٍ في مركز ضعف. وطالما أن الكائن الذي يشغل موقع القوة لم يحل تناقضه الخاص ـ أي جدله الإنساني من الداخل ـ فسوف يفرز لا محال صيغة من صيغ التناقض الاجتماعي بين القوي والضعيف. ويرى الشهيد محمد باقر الصدر ـ وهو يبلغ ذروة المحاكاة النقدية مع الماركسية ـ أن الآلة النجارية أو الكهربائية هي

التي تعطي الإنسان إمكان الاستغلال وتهيء له الفرصة هي التي تحرك جدله الداخلي وتناقضه الداخلي[1].

وإذا عدنا إلى المرجعية العقائدية لهذا الكتاب ممثلةً بالآية الكريمة:

- ﴿وَأَلَّوِ استقاموا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقاً﴾[2].

سنجد أن مجتمع الإمام المهدي تميّز بحل هذين التناقضين وهما رافقا المجتمع الإنساني منذ بواكيره. ففي المجتمع المهدوي.

- أعطت الطبيعة كل ثمارها النباتية والمعدنية.
- كما أن الاستقامة على الطريقة تشير في مضمونها العميق إلى إنسانٍ رحمه الله بالإيمان وحب الآخرين، ونبذ العداء، إنسانٌ تغلّب على تناقضه الداخلي لاسيما حين لم يعد المال يحظى بنفس الأهمية التي كان يحظى بها من قبل. فضلاً عن أن التربية المهدوية جديرةٌ بأن تنمّي شخصيةٍ إنسانيةٍ قادرةٍ على أن تتعايش مع الآخر من دون أن تدعي غياب التراتبات القائمة على العلم والتقوى والجهاد.

سنشير فيما يأتي إلى أهم خصائص المجتمع المهدوي:

1 ـ مجتمعٌ متكافل:

لا شك في أن لهذا الأمر صلةٌ بالنظام الاقتصادي بوصفه أحد القواعد الأساسية لتوزيع القوة في المجتمع ما بين غني وفقير. ومن المؤكد أن

(1) د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، بيروت، مركز الحضارة، 2008م، ص363 ـ 364.

(2) الجن، الآية 16.

مرجعية هذا التوزيع تتمثل في العدل. وفي ذلك معنى رواية الإمام الصادق عن قاعدة العدل[1]. إذ أن مدة القتال لا تدوم أكثر من ثمانية أشهر طبقاً لرواية الإمام علي[2]. وفي حديث الرسول (ص)[3].

إن المجتمع المهدوي يتحرر من العداءات والتباغض[4]. ولعلّ من أهم سمات المجتمع المهدوي خلوّهِ من الفقر والحرمان والحاجة. إذ يرد في حديثٍ لرسول الله أن الإمام «يقسّم المال ولا يعيده» و«يكون عطاؤه حثياً». إن لمحة من أحاديث الرسول تشير إلى قضيةٍ هامة هي أن الإنسان في المجتمع المهدوي قد وجد حلاً لتناقضه الداخلي حين أصبحت القناعة من مميزات سلوكه[5]. ويبدو من حديثٍ للإمام الباقر أن السكان في المجتمع المهدوي يحصلون على عطائين في السنة ويرزقون في الشهر رزقين[6]. ولذلك لا يكون هناك فقراء، وانتهاء الفقر هو نتيجة طبيعية للتطبيق العادل في ظل حكومة الإمام والرفاهية التي يتمتع بها الناس في عهد الظهور هي نتيجة لكثرة الخيرات وتوفّر الموارد الغذائية

---

(1) في الرواية (إذا قام القائم حكم بالعدل وأرتفع في أيامه الجور وآمنت به السبل). ينظر: الشيخ المفيد، الإرشاد، مصدر سبق ذكره، ص364.

(2) يضع السيف على عاتقه ثمانية أشهر. ينظر: سميرة علي البهادلي، المعالم الاجتماعية في حكومة الإمام المهدي، دراسة في مجلة اليوم الموعود، العدد (1422 ، (6هـ، ص81.

(3) وبنا يؤلف الله بين قلوبهم في الدين بعد عداوة الفتنة كما ألف الله بين قلوبهم ودينهم بعد عداوة الشرك. المصدر نفسه، ص83.

(4) في الحديث (ولتذهبن الشحناء والتباغض والتحاسد). ينظر: سميرة علي البهادلي، المعالم الاجتماعية في حكومة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص82.

(5) في حديثِ رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ويسعهم عدله حتى يأمر منادياً فينادي فيقول: من له في المال حاجة فما يقوم إلا رجلٌ واحد... الحديث». ينظر: د. سعيد العذاري، المعالم الاقتصادية والعمرانية في حكومة الإمام المهدي ـ دراسة في مجلة اليوم الموعود، العدد (، (6 1422هـ، ص119.

(6) وفي ذلك إشارة إلى كثرة الخير. ينظر: المصدر السابق، ص117.

والاستهلاكية. ولذلك يقول إبن كثير: «وفي زمانه تكون الثمار كثيرةٌ والزروع غزيرةٌ والمال وافرٌ والسلطان قاهرٌ... والخيرُ في أيامه دائمٌ»[1].

2 ـ مجتمع متعدد:

ونعني بذلك أنه يضمّ مختلف الأعراق دون عداواتٍ إثنية. إذ أن الإمام المهدي (يحكم بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم)[2]. على أنه إذ يستهدف نشر الإسلام وتكريس طريقته كمنهجٍ للحياة فإنه يقاتل اليهود الذين يقاتلونه عند ظهوره[3].

3 ـ مجتمعٌ آمن:

المجتمع الذي يسوده العدل هو بالضرورة مجتمعٌ آمن. وفي حديث رسول الله (ص): «تأوي إليه أمته كما تأوي النحلة يعسوبها». وهو في مسيره لا يبشّر إلا بالأمان. وفي حديثٍ للإمام علي إشاراتٌ إلى مدى انتشار الأمن والأمان في ذلك المجتمع[4]. ويشير الشهيد محمد محمد

(1) د. سعيد العذاري، المعالم الاقتصادية والعمرانية في حكومة الإمام المهدي ـ دراسة في مجلة اليوم الموعود، العدد (1422 ، (6هـ، ص119.

(2) معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج2، ص134.
وفي اعتقادنا أن هذه الرواية فضلاً عن كونها دالة على أن كل مكونات المجتمع المهدوي سترضى بحكم الإمام. إلا أن الرواية يمكن أن تنصرف للدلالة على الحكم الواقعي الإلهي الذي سيتوافر عليه الإمام وهو تعبيرٌ عن تحقق مراد الله عز وجل من الخلقة.

(3) هناك أحاديثٌ متعددة في هذا الشأن منها: «يقاتلكم اليهود فتسلطون عليهم حتى يقول الحجر يا مسلم هذا يهودي وراءه فأقتله» و«مع الدجال يومئذ سبعون ألفاً من اليهود» و«فإذا نظرت إليه اليهود أسلمت إلا قليلاً». ينظر: معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج2، ص77 ـ 78.

(4) (لو قام قائمنا لأنزلت السماء قطرها ولأخرجت الأرض نباتها وذهبت الشحناء من قلوب العباد وأصطلحت السباع والبهائم...). ينظر: سميرة البهادلي، المعالم الاجتماعية في حكومة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص78.

صادق الصدر إلى أن الجيش والشرطة ستذوب أهميتها تدريجياً نتيجةً للتربية المركّزة المستمرة التي تقوم بها الدولة المهدوية للبشرية، ولعلّ الجيش هو الأسرع ذوباناً. إذ مع وجود الدولة العالمية لا توجد دولٌ على الإطلاق. كذلك الحال بالنسبة للشرطة والسجون إذ ستذوبان بذوبان الجريمة. والإمام في دولته لن يلغي الإذاعة والتلفزيون ولا المسرح ولا المدارس ولا المستشفيات ولا البنوك ولا الصحف... فهي موجودةٌ لخير البشرية... ولن يمنع بأي حالٍ دراسة المرأة للعلوم وقيامها بأي شكلٍ من أشكال التجارة والعمل وسيكون التحاقد الطبقي منعدماً بين ذوي اللغات المختلفة غير موجودٍ أيضاً[1]. إن كل هذه التصورات تظل في حدود الاجتهادات الاستشرافية منطلقةً من فهمٍ عميقٍ للمنهج الإسلامي ذاته.

إن سؤالاً يطرح نفسه: هل ستتغير طبيعة الإنسان في المجتمع المهدوي؟

لعلّ أفضل مرجع يمكن من خلاله تحديد بعض سمات الطبيعة البشرية هو القرآن الكريم. والله سبحانه يعلم مَن خلَق وهو اللطيف الخبير. وحين نراجع تاريخ المجتمعات الإنسانية لا نجد مجتمعاً بمثل مواصفات المجتمع المهدوي، وربما كان المجتمع المديني الذي تشرف بوجود رسول الله (ص)، أنموذجاً للمجتمع الذي تسوده الأخوةُ والعدلُ، إلا أن المجتمع المهدوي، يمثّل أنموذجاً أكثر صفاءً فكيف يمكن تفسير ذلك؟

---

(1) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص465 وما بعدها.

إن مراجعةً سريعةً لبعض آيات القرآن الكريم تظهرُ أن من صفات الإنسان (الكفر والعجلة والجهل والهلع...)[1]. ولاشك أن الله سبحانه قد وفر للإنسان خيار الإيمان والكفر حين هداه النجدين. ويمكن القول أن الموطئين للظهور، هم أولئك الذين وفقهم الله وأمدهم بقوة الإيمان ويقين الاعتقاد بالظهور المهدوي. أما الآخرين، فإن الأحاديث تشير إلى أن كثيراً من الناس سيموتون، وقد أوردنا الأحاديث المتعلقة بذلك أما الذين سيؤلفون مجتمع المهدوية فهم سيمرون بمرحلة إعادة تنشئة ولذلك ستأخذ هذه العملية زمناً قد لا يكون قصيراً حتى يستدخل هؤلاء قيم المجتمع الجديد. ومع ذلك فإن هذا المجتمع لن يكون صافياً تماماً إذ ستحدث فيه خروقات وانحرافات يتم التصدي لها من خلال الضوابط الإسلامية. فضلاً عن أن التطور الاجتماعي سيقتضي إصدار تشريعاتٍ جديدة. ففي الحياة (عناصر متحركة) مقابل العناصر الثابتة وقد أطلق الشهيد محمد باقر الصدر مصطلح (منطقة الفراغ) على هذه المساحة المرنة التي تضم العناصر المتحركة[2].

إن المهدي ـ طبقاً للأحاديث والروايات ـ سيقتل عدداً كبيراً من الأفراد ممن فشل في التمحيص وأصبح يشكل خطراً على العدل الكامل في المجتمع الجديد. ولكن مع ذلك، ستبقى عدة فجوات ونقاط ضعف. ومنها وجود أهل الذمة ووجود المذاهب المتعددة من معتنقي الإسلام

(1) يراجع حول هذه الصفات سورٌ مثل (النساء / 24) و(الإسراء/ 11 ـ 67 ـ 100) و(الحج/ 66) و(الزخرف/ 15) و(الأحزاب/ 72)...وغيرها. ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مصدر سبق ذكره، ص94.

(2) انظر رأي الشهيد محمد باقر الصدر في: المدرسة القرآنية، مصدر سبق ذكره، ص347 ـ 348.

والشعوب التي كانت كافرة قبل الظهور ورضيت بالإسلام ديناً، وغيرها[1].
إن هذا التنوع يتطلب:

1 ـ إعلاماً إسلامياً وبرامج تنشئة إسلامية ذات كفاءة عالية.

2 ـ إصدار تشريعات تملأ (منطقة الفراغ المشار إليها) لمواجهة الممارسات والظواهر المستجدة.

ومع كل ما تقدم ينبغي تأكيد أن محاولة رسم صورة للدولة المهدوية، ثم للمجتمع المهدوي، هي محاولة تنطوي في جانب منها على تأويلات للرموز الواردة في الأحاديث في جانب آخر على افتراضات عقلانية محددة.

(1) انظر تفاصيل في موسوعة الشهيد محمد محمد صادق الصدر، ج3، مصدر سبق ذكره، ص101.

المبحث الرابع

الإمامُ المَهْدِيُّ

الكاريزما ـ المُخَلِّص الإسلامي

من المؤكدِ أن المهدي بطلٌ كاريزمي. وقد كان كذلك في غيبته الصغرى وفي غيبته الكبرى من حيث ما نُسِبَ إليه من مواهبَ وخصال. والكاريزما (الرحمة أو الهبة الإلهية) مصطلحٌ استعمل في أدبيات علم الاجتماع من خلال تقسيم ماكس فيبر للقيادة[1] (تقليدية ـ عقلانية ـ قانونية ـ وكاريزمية) وتتركز السلطة الكاريزمية على الخصائص النوعية لشخص القائد ويخضع المحكومون لأنهم يعتقدون بوجود تلك الخصائص النوعية غير العادية لشخصٍ معين وهكذا فإن شرعية الحكم الكاريزمي ترتكز على الاعتقاد بالقوة الخارقة والإلهامات وبالبطل صاحب المقام الرفيع[2].

إن سؤالاً مهماً عن هُوية الكاريزما المهدوي ومدى اختلافه عن الأبطال اليوتوبيين الآخرين يطرح نفسه على كل باحث.

وأول صفة مشتركةٌ بين كل أولئك الأبطال هي أنهم غائبون حتى الآن،

(1) سميث، موسوعة علم الإنسان، مصدر سبق ذكره، ص441.

(2) رث والس والسون وولف، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ترجمة: محمد عبد الكريم الحوراني، مصدر سبق ذكره، ص138.

إلا أن ظهور بعضهم مستحيلٌ، مثل الحاكم الفيلسوف، أو بطل توماس مور، غير أن بعضهم الآخر مثل المسيح والمهدي سيظهران طبقاً للأحاديث الشريفة والأخبار المنقولة، كذلك فإن صفاتً معينةً مثل التمسك بعقيدةٍ معينة، ونقد الأوضاع القائمة، والتوجه نحو المستقبل، تمثل مشتركات بين الأبطال اليوتوبيين.

غير أن الباحث يلاحظ أن معظم أولئك الأبطال مجهولي الهوية الحقيقية. إنهم من (اصطناع) مَن حاول التعريف بهم. فهم غير مشخّصين من الوجهة التاريخية كلياً أو جزئياً، وبعضهم نتاج نسيج من الأساطير الدينية والدنيوية، أو من المثاليات الفلسفية، كما أن كثيراً منهم، يقتصر سلوكهم القيادي على مدنٍ غير مشخّصة في المكان والزمان، وسنلاحظ فيما يأتي أن للمهدي، خصائصٌ وجوديةٌ وعقليةٌ وروحيةٌ تجعله متمايزاً عن غيره. طبقاً للتوصيف الذي يردُ في الأحاديث وأخبار الملاحم.

أولاً ـ المهدي ـ هُويةٌ مُعَرَفَةٌ:

المهدي إنسانٌ مشخصٌ ومعرف، بالاسم والنسب وهما معاً جوهر الهُوية وبؤرتها. فهو (هو) المختلف عن الأغيار. المميز تأريخاً وسيرةً[1] فهو كما ذكر الإمام أحمد في مسنده أن رسول الله (ص) شخّص نسب المهدي بالقول إنه: «رجلٌ من عترتي ـ من أهل بيتي»[2]. ولم يتمكن إبن خلدون من تضعيف هذا الحديث رغم موقفه المعروف من قضية

(1) مع اعتقاد السُنة بظهور مهدي مصلح في آخر الزمان فإنهم يختلفون عن الشيعة في تشخيص هويته.
(2) مسند أحمد بن حنبل، ج3، ص36.

المهدي[1] وهو ـ أيضاً ـ من ولد فاطمة (عليها السلام) وأسمه يواطئ إسم رسول الله (يواطئ إسمه إسمي). والمهدي هو ابن الإمام الحادي عشر عند الشيعة الإمامية، أي الإمام الحسن العسكري. الذي تعرّض للسجن والإضطهاد وفرضت عليه الإقامة الجبرية في سامراء ومنعت شيعته منعاً باتاً من الاتصال به[2] وأن السيدة نرجس (عليها السلام)، (التي ذكرت لها أسماءٌ أخرى متعددة مثل: سوسن وصيقل وخمط...)[3].

ويروي الشيعة أنها مليكة إبنة يشوع بن قيصر إمبراطور الروم، ولدت في القسطنطينية في نهاية القرن التاسع الميلادي وأنها وقعت في أسر المسلمين قبل أن يتزوجها الإمام الحسن العسكري. وقد ولد الإمام المهدي سنة (255هـ) أي (869م) وقيل ولد سنة (232هـ)، إن لهُويته (المعرفة) أهمية كبرى. إذ هي الدلالة على شخصه، ففي الحديث أن العلماء السبعة الذين أشرنا إليهم يطلبونه ويعرفونه بإسمه وأسم أبيه وأمه وحليته[4].

والمهدي لغةً اسم مفعول من (هَديَ) والهُدى هو الرشاد، وفي لسان العرب الهُدى ضد الضلال، لقد تعرف النسّابة على الإمام وسجلوا تاريخ

(1) بل قد أجمع على الحديث عدة من الثقاة. (ينظر: محمد أحمد إسماعيل المقدم، المهدي، مصدر سبق ذكره، ص34).
(2) باقر شريف القرشي، حياة الإمام المنتظر، مصدر سبق ذكره، ص23؛ وانظر كذلك بعض تفاصيل حياتها في: عباس جعفر الحسيني، إشارات مخلص، مصدر سبق ذكره، ص131 وما بعدها.
(3) السيدة نرجس هي أم الإمام المهدي، ويستفاد من الروايات التي تنقل أكثر من تسميةٍ لها. هو أنها تدلل على التمويه على شخصيته حفظاً لحياتها من التلف من الجهاز العباسي الحاكم.
(4) باقر شريف القرشي، حياة الإمام المنتظر، مصدر سبق ذكره، ص338.

ولادته ونسبه[1] ولذلك لا نؤيد قول من قال إن المسيح هو المهدي بل هما شخصان مختلفان تماماً[2].

ثانياً ـ علاماته البدنية:

مما يكمل التشخيص الوجودي للإمام المهدي تلك الصفات البدنية التي وردت في الأحاديث والأخبار، والهدف منها هو تمييزه عن غيره. فهو «أفرقُ الثنايا أجلى الجبهة» أو هو «أبيض اللون مشربٌ بالحمرة مندح البطن عريض الفخذين عظيمٌ... شامةٌ على لون جلده وشامةٌ على شبهِ شامة النبي»[3].

إن تلك العلامات مع ما تشير له، أو توحي به من قوة التكوين البدني، فإنها في الوقت ذاته توحي بجماليةِ شكل الإمام التي تقارب جماليةَ رسول الله (ص). «أشبه الناس بي خلقاً وخُلقاً». مما يجعل صورته محببةٌ في أذهان الناس وفي ذلك بعدٌ نفيسٌ واضحٌ يعززُ حالة التماهي والتعاطف.

فقد وصف بكونه شابٌ حسنُ الوجه طيب الرائحة هيوب ومع هيبته متقرِّبٌ إلى الناس. قال الراوي فتكلم فلم أجد أحسنُ من كلامه ولا أعذب من منطقه في حسن جلوسه. إنه ليس بالطويل الشامخ ولا القصير اللازق بل مربوع القامة مدوّر الهامة[4].

(1) ينظر في ذلك: إدريس هاني، الإمام المهدي حقيقة تاريخية أم فرضية فلسفية، مصدر سبق ذكره، ص237.

(2) تنظر مناقشات حول ذلك في: الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص596 ـ 597.

(3) باقر شريف القرشي، حياة الإمام المنتظر، مصدر سبق ذكره، ص35 ـ 36.

(4) تنظر الروايات المتعددة في هذا السياق في: الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج1، ص540 وما بعدها.

ثالثاً ـ عِلمهُ:

إن دولة المهدي التي أوردنا وصفاً موجزاً لبنيتها المؤسسية، ليست دولةً بالمعنى العابر للمفردة. لا من حيث كفاح الإمام من أجل قيامها، ولا من حيث إدارتها كدولةٍ عالميةٍ تضمُ بشراً من إثنياتٍ مختلفةٍ وتحتاجُ إلى رؤيةٍ علميةٍ، وخبرةٍ واسعةٍ في جوانبها المالية والاقتصادية والقضائية والاجتماعية وغيرها. ولذلك ورد في الأحاديث المتواترة، أن المهدي «من أوسع الناس علما ومن أكثرهم درايةً وإحاطةً بالعلوم والمعارف»[1].

ولعلّ بالإمكان الافتراض أن علم الإمام المهدي ليس مجرد علمٍ نظريٍّ محض، بل هو أيضاً علمٌ تطبيقيٌ عمليٌ تجريبي ـ ولكن ليس بفهمنا للتجريب ـ يلخص ما توصل إليه العالم من تكنولوجيا وإبتكارات تجعل العالم بشتى أجزاءه وأبعاده مرئياً، تتقارب مساحاته، فيصغر وتتواصل شعوبه، فتسمو على الأنوات البشرية، وكل ذلك من نعم الله عز وجل على الخليقة والخلق ببركة وجود هذا المخلِّص العظيم بوصفه حالةً من الاستثناء الإعجازي على البشر كافة. ويعزز علم الإمام الدنيوي والأخروي، زهده وصبره وصلابته في الحق وسخاءه وشجاعته التي جعلته يهزم أعداءه ويؤسس دولته رغم كل التحديات[2].

(1) نُقل عن أمير المؤمنين في صفة المهدي «هو أوسعكم كهفاً وأكثركم علمًا وأوصلكم رحما». ونقل عن الإمام الصادق قوله «ويورثه الله علماً ولا يكلهُ إلى نفسه». ينظر: باقر شريف القرشي، حياة الإمام المنتظر، مصدر سبق ذكره، صفحات متعددة.

(2) ينظر حول هذه الصفات: المصدر السابق، ص41 وما بعدها.

رابعاً ـ تاريخهُ:

لم يظهر المهدي من العدم. بل ولد ولادةً طبيعيةً بين أبوين معروفين مشخّصين ليمثل حلقةً جديدةً في سلسلة الإمامةِ الإلهية، وامتداداً لمشروع الاستخلاف المتحرك المتطابق مع السُنن التاريخية المعززة بالعوامل الغيبية ليجعل الله به وعلى يديه مشروع خلافة الإنسان الكامل.

وهو بذلك يختلف عن معظم الأبطال اليوتوبيين الذين يفتقرون إلى تاريخٍ يعبّر عن علاقتهم بالناس.

وقد أشرنا في ما تقدم إلى وظائف المهدوية في زمان الغيبة، وهنا نذكر حديثاً وردَ عن السفير الثاني للإمام المهدي، محمد بن عثمان، الذي وفّر لأحد الشباب فرصة مقابلة الإمام «فرآه شاباً من أحسن الناس وجهاً وأطيبهم رائحةً. بهيئة التُجار. وفي كُمهِ شيءٌ كهيئة التُجار». وبعد مدة السفير الثاني دخل المهدي بغداد بهيئة التجار وأصبح يحضر موسم الحج ويخالط الحجاج من خواصه كما أنه يذهب إلى كربلاء، بل ويصل مصر[1].

ولد الإمام كما ذكرنا في النصف من شعبان عام (255هـ) فيكون عمره حين وفاة أبيه عام (260هـ) أربع سنوات وحوالي ستة أشهر. «قال المسعودي: وثمانية أشهر وحين شوهد في الحج عام (293هـ) ثمان وثلاثون عاماً».

---

(1) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج1، ص541 وما بعدها. (هناك بعض الأخبار التي تشير إلى أن الإمام يسكن المناطق البعيدة عن الأنظار والنائية وفي الجبال الوعرة...الخ.). انظر: نفس المصدر، ص546.

إن هذه المحطات في عمر الإمام فضلاً عن توقيعاته ولقاء بعض الناس له يجعل منه إنساناً واقعياً موجوداً وذو تاريخ مما يعزز مصداقية هُويته الاجتماعية وقربه من الناس وإحاطته بمشكلاتهم كأفرادٍ وجماعات مما يعزز أيضاً إحاطة الإمام بدوره الديني والدنيوي، في تطبيق منهاج الإسلام وطريقته وإقامة العدل والقضاء على الظلم. إن قاعدة الهُوية هو تاريخها، فهي ليست صفةٌ جاهزةٌ تعطى في لحظةٍ وإن كان ذلك ليس مستحيلاً على الله. بل إن الله سبحانه أراد أن يكون للإمام صفته الوجودية الإنسانية، وأن يكون تاريخه، وغيبته دليلاً على أنه لم يكن بعيداً عن الناس وأن تاريخه هو أحد مصادر خبرته.

خامساً ـ المَهْدِيُّ وأعداؤه:

لعلّ فيما أوردناهُ عن شخصيةِ الإمام المهدي من مواصفاتٍ بدنيةٍ وسلوكيةٍ وعقلية، يوضح أنه شخصيةٌ ذات قاعدةٍ معرفيةٍ إيمانيةٍ وأن تاريخه الاجتماعي، يحكي عن تواصلٍ حقيقي مع الناس، وأنه مكلفٌ بوظيفةٍ إلهيةٍ، فضلاً عن كونه موهوبٌ بالعلم، وأن صورته الظاهرة تجعله أنموذجاً للحسن يتماهى معه الناس ويشعرون بالقرب منه.

مقابل ذلك، فإن الأحاديث وأخبار الملاحم توفر صوراً ذات خصائصٍ سلبيةٍ منكرةٍ لأعداءه. وبذلك يستطيع من يتابع ويحقق في تلك الأخبار والنصوص أن يكشف عن الأنساق المضمرة والظاهرة فيها ويدرك من خلال المقارنة البسيطة أن الإمام ـ في غيبته وظهوره ـ يمثل القوة المضادة لآيديولوجيا الظلم والعدوان والظلال.

إذا كانت سيرة الإمام في غيبته ـ ومع كل الحذر من السلطة العباسية ـ

تظهر أن تلك السلطة بذلت كلما تستطيع من الجهد من أجل القضاء عليه. وأنه مع ذلك ظل قريباً من الناس، فاضحاً للسلطة، داعياً إلى الحق، فإنه في ظهوره سيواجه أعداءاً عتاةً. وما يهمنا هنا[1] هو تلك التوصيفات التي تضفيها الأخبار على أولئك الأعداء. وسنجد حين نراجعها أنها على النقيض تماماً من التوصيفات التي تضفى على شخص الإمام.

من أشهر أعداء الإمام هو الأعور الدجال والسفياني. وكلاهما يرتكب من الجرائم ويفعل الأفاعيل ويحل الخراب في الأرض وكلاهما شرسٌ سيء الطباع...الخ.

إن استذكار خصائص وصفات المهدي مقابل خصائص الدجّال توضح أن رواة الأخبار والملاحم طرحوا النقائض الظاهرة لكي يصلوا إلى نتيجةٍ مفادها أن الأمام هو الخير وأن أعداءه هم الشر. فالدجّال أعور العين اليسرى (أو اليمنى ـ أو أعور ذو حدقة جاحظة) جفال الشعر أي شعره كثيف وملتفٌ وهو أبيضٌ فيه حمرة. وتضاف إلى تلك الصفات صفاتٌ أسطوريةٌ أخرى مثل: إن طول وجهه ذراعان وقامته في السماء ثمانون ذراعاً، وعرض ما بين منكبيه ثلاثون ذراعاً... الخ.

إن صفات كهذه تجعل من الدجّال شخصيةً مشكوك بها. وأن جُل هذه الأخبار هي أخبارٌ موضوعة[2] على أننا نستطيع ـ على قدر فهمنا للحالة ـ القول أن هذه الحالة من المبالغة في صفات الدجّال هي محاولةٌ للتأكيد أن الإمام المهدي سيحارب ويغلب ظلمةً عتاة. إن مواجهة الإمام له هي

(1) ينظر حول بعض تلك الخصائص والسلوكيات: كامل سليمان، يوم الخلاص، مصدر سبق ذكره، ص583 وما بعدها.
(2) باقر شريف القرشي، حياة الإمام المنتظر، مصدر سبق ذكره، ص306.

تعبيرٌ عن جدلية الخير والشر، وهي أنموذجٌ لصراعٍ أزلي إمتد طوال حياة الإنسان، بين رموز العدل والظلم وصولاً إلى دولة الإمام التي تقوم على هزيمة الدجّال.

من جانبٍ آخر فإن أصحاب الإمام وجنوده هم من خيرة البشر مقابل جنود الدجال (أول من يتبعه سبعون ألفاً من اليهود ومعه سحرة اليهود ويعملون العجائب ويرونها للناس فيظلونهم بها) و(يخرج إليه غوغاء الناس)[1]. و(أن أكثر أتباعه يومئذٍ أولاد الزنا وأصحاب الطيالسة الخضر) و(أكثر أتبعه اليهود والنساء والأعراب)[2]. ويلاحظ أيضاً أن الدجال ليس بشخصٍ عادي فهو يملك ناصيةَ السحر، وهو قادرٌ على خداع الناس (يأمر السماء فتمطر والأرض فتنبت). لقد فُسِّرَ الدجال من زاويتين:

- إحداهما تقليديةٌ تقول أن الدجال شخصٌ معينٌ طويل العمر سيظهر في آخر الزمان من أجل إضلال الناس وفتنتهم عن دينهم ويدل على ذلك قليلٌ من الأخبار.
- ثانيهما أن الدجال عبارةٌ عن مستوى حضاري آيديولوجي صراعي معينٌ معادٍ للإسلام والإخلاص الإيماني ككل[3].

وهناك من يشكك في موضوع الدجال لأن الأخبار التي نصّت عليه غير موثوقة أولاً، ولأن فيها أشياءً مدخولةً تنادي على نفسها ببراءة النبي

(1) باقر شريف القرشي، حياة الإمام المنتظر، مصدر سبق ذكره، ص308.
(2) المحقق الشيخ محمد السند، دعوى السفارة في الغيبة الكبرى، البحرين، مكتبة فخراوي، 1992م، ص202.
(3) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص140ـ 141.

والأئمة مما هو فيها. والأمر الآخر أن بينها أخبارٌ موضوعة وأخرى لعبت بها قرائح الدساسين. واحتمل البعض أن النبي ربما كان يرمز إلى دجالٍ معينٍ من الثائرين الملحدين المتغطرسين... وقد يكون أحد أكابرة قادة اليهود[1].

إن شخصية الدجال ومشروعه إذاً هي النقيض الجدلي لشخصية الإمام المهدي ومشروعه. ولا يختلف السفياني (الذي يخرج في عمق دمشق) فهو (يقتل حتى يبقر بطون النساء ويقتل الصبيان) ويخوض معارك ضارية فيقتل الآلاف وهو أشد خلق الله شراً وأكثر خلق الله ظلما.. وهو أخبث الناس. أشقرُ أحمرُ أزرق وهو يزعم أن الخمر حلال.. ويبيح المنكرات والكبائر.. وهو من ولد أبي سفيان. (ألا ويل لكوفانكم هذه وما يحل فيها من السفياني.. يملك حريمكم ويذبح أطفالكم ويهتك نساءكم... الخ)[2] وطبقاً للأحاديث فإن السفياني هو التعبير العملي (القيادي) للآيديولوجيا العباسية (إذا اعتبرنا أن تلك الآيديولوجيا تتكرر على مر الزمان بغض النظر عن شخوصها).

إن أنموذج السفياني لا يتناقض مع أنموذج الدجّال وكلاهما يمثلان تحدّياً يستجيب له المهدي فتقع هزيمتهما على يديه. إن برنامج المهدي يتلخص بالعودة إلى طريقة الله ولذلك اشترط على أتباعه «أن لا يسرقوا ولا يزنوا ولا يقتلوا ولا يهتكوا حريماً محرماً ولا يسبوا مسلماً ولا يهجموا منزلاً ولا يضربوا أحداً إلا بالحق ولا يركبوا الخيل الهمالج ـ أي التي

(1) كامل سليمان، يوم الخلاص، مصدر سبق ذكره، ص662.
(2) انظر حول السفياني: كامل سليمان، يوم الخلاص، مصدر سبق ذكره، ص583 وما بعدها.

تمشي مشي الهرولة ـ ولا يتمنطقوا بالذهب...الخ»[1]. إن هذا البرنامج هو النقيض العقائدي لذلك البرنامج الذي يروّجه الدجّال والسفياني. وهو قائداً «لا يجبن إذا المنايا هلعت ولا يجوز إذا المنون أكتنفت ولا ينكل إذا الكمات أصطرعت. مشمر مغلولب... سيفٌ من سيوف الله»[2].

إن شخصية المهدي شخصيةٌ صراعيةٌ، مؤهلة بقدراتٍ غيبيةٍ للظهور في زمنٍ يمتلك فيه أعداء الإسلام كل القوى الغاشمة بما فيها الأسلحة المدمرة ووسائل الدعاية القادرة على التضليل وغسل الأدمغة وتكريس قيم الظلال. ولذلك يمكن القول إن شخصيته الكاريزمية تتعاظم فاعليتها من خلال تجاربها وصراعها ضد رموز الآيديولوجيات المتعسّفة الظالمة. كذلك فإن ظهور الإمام لن يكون في بيئةٍ سهلةٍ يسيرة. بل في بيئةٍ ذات ظروفٍ معقدةٍ، يسودها الجوع، والظلم وشيوع الكفر والمخاطر البيئية وغيرها. وبذلك تتعدد التحديات ومعها تتعاظم الحاجة إلى قيادةٍ ذات قدرات إستثنائية. إن المهدوية تبقى دائماً رمز اليوتوبيا ورمز الموقف الرافض لوضعٍ قائمٍ متحلل كما تبرز الملامح الرئيسة للصراع التاريخي المستمر[3].

(1) باقر شريف القرشي، حياة الإمام المهدي المنتظر، مصدر سبق ذكره، ص332.
(2) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص364.
(3) د. محمد علي الكبيسي، اليوتوبيا والتراث، مصدر سبق ذكره، ص89.

الفصل الثامن

من التاريخ إلى الذاكرة

المبحث الأول

ما وراء اليوتوبيا ـ ما بعد الدولة المهدوية

تمهيد

لا شك في أن التساؤل عمّا سيأتي بعد الدولة المهدوية. هو تساؤلٌ مشروعٌ تماماً، فالإمام المهدي إنسانٌ يتوفاه الله كغيره من البشر. كما أن الأيامَ دولٌ كما ورد في القرآن الكريم والتغيير سُنة الحياة فلا حالَ يثبت على حالهِ.

لعلَّ أول ما يمكن استنتاجه من الأحاديث والأخبار أن هناك اختلافاً كبيراً في مدة حكم الإمام. فهناك أحاديثٌ تشير إلى أنه سيحكم مدةَ سبع سنين[1] غير أن هناك أحاديثٌ ترفع هذه المدة إلى عشر سنوات. أو أربع عشرة سنة، أو عشرين سنة. وأخرج السيوطي أنه ـ أي المهدي ـ سيحكم أربعين سنة[2].

إن هذه الأزمنة المذكورة تأتي في سياق إلفات النظر إلى أن كل

(1) في حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله) «فيلبث سبع سنين».. وقيل تسع سنين. وعن النبي أيضاً «أن في أمتي المهدي يخرج يعيش خمساً أو سبعاً أو تسعاً». وعنه أيضاً «إن قصر فسبع وإلا فتسع».

(2) تنظر الأحاديث في: الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، ج3، مصدر سبق ذكره، ص434 ـ 437.

اليوتوبيات التي يتحدث عنها الغرب تؤول في أدبياتها إلى النهايات. وليست اليوتوبيا المهدوية استثناء من ذلك، لأن السُنن الإلهية جاريةٌ ولا تستثني أحداً أو وجوداً. حتى يرث الله الأرضَ ومن عليها.

أولاً ـ مدة حكم الإمام:

بعد أن أشرنا في مقدمة هذا الفصل إلى عدة من الروايات التي تشير إلى زمن حكم الإمام المهدي. هنا نجد من المفيد أن نتساءل عن أسباب هذا الاختلاف.

إن بعض الأحاديث منفردةٌ ولا دليل على صحتها. يندرج في ذلك، الخبر القائل، أنه يبقى في الحكم ثلاثمائة وتسع سنين. وكان الشهيد السيد محمد باقر الصدر قد ذكر أن الأشهر هو: سبع سنين. وفي اعتقادنا أن مراجعة حوادث الظهور تشير إلى أن المهدي سوف يحتاج إلى مدةٍ زمنيةٍ قد تتجاوز السبع سنين المشار إليها، وإن كانت الأحاديث حول هذا التحديد الزمني هي الأشهر. فالإمامُ المهدي لن يجدَ الطريقة ممهداً إلى دولته كما تشير الأحاديث بل:

- سيواجه جيوش الأعداء وسيتنقل من مكان لآخر. إذ في بعض الروايات إشاراتٌ إلى أنه سيفتح مناطق كثيرة في العالم، بعيدةٌ عن ساحة الصراع المحلية أو الإقليمية، وذلك يحتاج إلى وقتٍ لا نظن أن سبعة سنوات تكفيه.
- كذلك فإن عملية إقامة العدل في دولةٍ عالميةٍ ليس مسألةً هينةً، حتى إذا أفترضنا أن الإمام سيمتلك القدرة الإعلامية الهائلة، وأن رجاله المؤمنين بمشروعه سوف ينتشرون في كل العالم. إن ما عرفناه من

أوضاع في مرحلة التمهيد للظهور يشير إلى أن العالم سيكون في أسوء حالات التفسّخ الأخلاقي والظلم وغيرها مما أوردناه في صفحات سابقة، ولن يكون تغيير هذا العالم سهلاً في هذا العدد المحدود من السنين.

ويرى الشهيد محمد محمد صادق الصدر أن أخبار بقائه في الحكم سبع سنين بالتعيين لا تصل إلى حد التواتر[1]. على أن تحديد هذه المدة قد تقودنا مرة أخرى إلى فكرة الزمن الإلهي غير الفلكي. إذ يذكر عن رسول الله (ص) حديثٌ يشير إلى زمن ظهور الإمام مختلفٌ تماماً[2]. على أن بعض الكتاب يرى أن الحديث المشار إليه في الهامش ظاهر التهافت وذلك لأن نسبة تقارب الزمن ليست واحدة. فإذا أصبحت السنة كالشهر، يعني أن الزمن تقلّص فأصبح بنسبة 1/ 12 وإذا أصبح الشهر كالجمعة فيعني أنه أصبح 1/ 4 تقريباً وإذا أصبحت الجمعة كاليوم يعني أنه أصبح بنسبة 1/ 7 وإذا أصبح اليوم كالساعة يعني أنه أصبح أكثر قصراً. ولعلَّ المقصود به ما يشعر به الإنسان من تسارع الوقت مع تسارع الوسائل التي أُخترعت في الانتقال والحساب والحصول على المعلومات وقضاء الحاجات، وقد أثبتت النظرية النسبية، أن الزمن يتفاوت بنسبٍ مختلفةٍ بحسب السرعة[3].

وهذا قد يحيلنا إلى فكرة أن الإمام سوف يمتلك القدرة على أن يكون قادراً على اختصار المسافات فلن تكون قياساتها كما هي اليوم، سواءٌ

(1) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص438.
(2) جاء عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) «لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر ويكون الشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كاحترام السعفة أو الخوصة» ينظر: مسند الإمام أحمد، ج2، ص313.
(3) د. محمد طي، المهدي المنتظر، مصدر سبق ذكره، ص167.

باستعمال أجهزة تنقل أكثر تطوراً أو أن ذلك معجزة إلهية ففي الحديث أن المؤمنين في الشرق سوف يرون إخوانهم في الغرب. والواقع أن هناك عدة أحاديث تؤكد افتراضنا بأن الإمام سيملك قانون المكان كما ملك قانون الزمان. وكان بعض الكتاب قد لاحظ أن يوتوبيات ما بعد عصر النهضة ربما تكون قابلةً للتحقيق نظراً لكونها تعكس أصداءاً قويةً للتطورات العلمية والتكنولوجية[1].

غير أن هناك إشاراتٌ نبويةٌ أوضح حول ذلك الزمن الإلهي ومنها إن السنين السبع المشار إليها سوف تطول حتى تكون السنة مقدار عشر سنين. على أن هذا الحديث يرتبط كما يبدو بمفهوم الرجعة وهو مفهومٌ لا يلقى إتفاقاً من جميع المحققين والباحثين بهذا الشأن. لاسيما وأن الحديث المذكور لا يقف عند حد رجعة الأئمة، بل يتعدى ذلك إلى رجعة المؤمنين[2]. يعني الحديث أن مدة حكم الإمام ستكون سبعون سنة. من جانبٍ آخر، فإن مما يؤيد افتراضنا بأن مدة حكم الإمام تعبّر عن زمنٍ غير فلكي، أنه بعد غيبته سيظهر شاباً في الثلاثينيات من عمره. في الحديث أن الإمام يظهر في صورة شابٍ موفّق إبن إثنين وثلاثين سنة[3]. وأن الله «يصلح أمره في ليلةٍ واحدة»[4]. إن هذه (الليلة الواحدة) ليست مجرد زمان فلكي. بل هي بالتأكيد زمانٍ إلهي.

(1) د. يوسف سلامة، من السلب إلى اليوتوبيا، مصدر سبق ذكره، ص583.

(2) «سبع سنين تطول له الأيام حتى تكون السنة من سنيه مقدار عشر سنين فيكون سنو ملكه سبعين سنة من سنيكم هذه وإذا آن قيامه مطر الناس جُمادى الآخرة وعشر أيام من رجب مطراً لم يرى الخلائق مثله فينبت الله به لحوم المؤمنين وأبدانهم في قبورهم...».

(3) معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج5، ص338.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص261.

غير أن الشهيد محمد محمد صادق الصدر لاحظ أن هناك نوعاً من الخلط بين مدة حكمه ومدة مشروعه أو دولته. منتهياً إلى أن مهمة المهدي الشخصية هي تأسيس المجتمع البشري العادل القابل للبقاء والتكامل إلى نهاية البشرية وهذا ما يحدث ضمن إمكاناته في زمن قصير، يمكن أن يكون خمس أو سبع أو تسع سنين[1].

وفي رأينا المتواضع أن هذه السنين القصيرة لن تكون فلكية، بل هي زمنٌ إلهي يصعب حسابه على طريقة تقويمنا الاعتيادي وبالتالي فهي ذات طبيعة إعجازية.

يطرح بعد ذلك سؤالٌ آخر. ما صورة نهاية الإمام؟ هل سيموت موتاً طبيعياً أم سيقتل؟

تراوحت الإجابات بين الموت الطبيعي وبين القتل. «ثم يتوفى ويصلّي عليه المسلمون» و«فتقتله امرأة من بني تميم تسمى سعيدة ولها لحية كلحية الرجل بجاون صخر من فوق سطح». وقد ناقش الشهيد محمد محمد صادق الصدر باستفاضة بعض هذا الموضوع. فالإشارة إلى القتل ليس روايةً عن أحد الأئمة بل عن بعض العلماء وهذا العالم لم نعرف اسمه كما يقول الشهيد الصدر.

وفي تصورنا أن الإمام المهدي سواء يموت موتاً أو يُقتل،فإن مدة حكمه لن تكون قصيرة «سبع أو تسع سنين مثلاً» بل ستطول حتى ينجح الإمام في وضع الأسس اللازمة والضرورية لمشروع دولته.

(1) الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص437-440.

ثانياً ـ مَنْ يحكم بعد الإمام:

لعلَّ أول ما يمكن التأكيد عليه هو أن البشرية لن تنتهي. وأن المجتمع الإنساني سيستمر في الوجود إلى أجلٍ لا يعلمه إلا الله سبحانه. ففي حديث رسول الله (ص) «سيكون بعد المهدي اثنا عشر مهدياً» وليس إماماً. وقد تكون المهديةُ هنا صفةٌ لحكام ما بعد المهدي، أي أنهم سوف يسيرون على نهجهِ ويواصلون تطبيق برنامجه. على أن في الأدعية ما يشير إلى «الأئمة من ولده». وثمة من يشير إلى لن يمضي ـ أي المهدي ـ من الدنيا إلا قبل القيامة بأربعين يوماً يكون فيها الهرج. غير أن حديثاً آخر عن النبي (ص) يشير إلى «ثم لأديمنّ ملكه ولأداولنّ الأيام بين أوليائي إلى يوم القيامة»[1]. وهناك حديث آخر يشير إلى أن «من علاماته أن لا يهرم بمرور الأيام والليالي حتى يأتيه أجله»[2].

على أننا من جانب آخر نجد أحاديث لافتةٌ للنظر، تشير إلى أن وجود الإمام المهدي كان بمثابة قاعدة للأمن والسلام والعدالة وأن وفاته تنذر بمخاطر جسيمة لعلَّ في مقدمتها الفوضى والعودة إلى صراع الإثنيات ذات المصالح المختلفة، وتتابع الملاحم... الخ. غير أن مثل هذا الحديث ينتهي بعبارة تعكس انقلاب تتابع الأحداث وهي (حتى يخرج الدجّال)[3]. مما يشير إما إلى أن الجملة الأخيرة أُلحقت بالنص السابق لها، وأن النص

(1) انظر: الأحاديث في محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص657 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص359.

(3) معجم أحاديث الإمام المهدي، ج3، مصدر سبق ذكره، ص481. «إن المهدي إذا مات صار الأمر هرجاً بين الناس ويقتل بعضهم بعضا وظهرت الأعاجم واتصلت الملاحم فلا نظام ولا جماعة حتى يخرج الدجّال».

كله موضوع، وهدفه القول أن دولة المهدي قصيرة العمر وأن الأمور ستعود كما كانت قبل ظهوره وبالتالي فإن الوعد بتطبيق العدالة وزوال الكفر هو وعدٌ محدودٌ زمنياً. فضلاً عن أن العبارة الأخيرة توحي بأن الدجّال ـ وهو كما ذكرنا له من الأوصاف ـ سيكون هو الحاكم بعد الفوضى، إذ لا يوحي الحديث أن مهدياً جديداً سيظهر حتى يقاتله. إن السياقات الزمنية لمعظم الأخبار والأحاديث تشير إلى أن الدجّال يظهر بوصفه عدواً يحارب المهدي عند ظهوره وقد أشرنا إلى تصوراتنا حول ذلك في محلّه.

وهناك رواية أخرى مؤداها، أن موت المهدي إيذانٌ بما يمكن أن نسميه مرحلةً انتقاليةً تقع ما بين الدولة المهدوية بصورتها المثالية النموذجية وبين رجوع الناس إلى الفوضى وقتال بعضهم وخروجهم من دينهم أي عودتهم إلى الكفر. إن تلك المرحلة الانتقالية ترتبط بقيادة يزدوج فيها الخير والشر فهي علامة انتهاء العهد المهدوي، وعلامة العودة إلى الضلالة والفوضى[1].

إن وجود الإمام في دولته واستقرارها في عهده، وشيوع الأمن والاستقرار وغياب الصراعات الإثنية، في ظلِّ برنامج أو طريقةٍ إسلامية، يشير إلى أهمية القيادة في رسم ملامح هُوية المجتمع، وتعزيز انتماءاتهم لذلك المجتمع، أما بعد موت الإمام ـ كما تشير تلك الأحاديث ـ فإن قيادةً من نوعٍ آخر ستظهر. إنها كما ذكرنا قيادةٌ انتقالية ممثلةً برجلٍ يتداخل في سلوكه الخير والشر. وهو كما يشير الحديث من أهل بيت المهدي. ولعلّ هذه الصفة هي التي مكّنته من تسنّم كرسي القيادة. إلا أنه يتصرف على

(1) ينظر الحديث في: معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص481.

نحوٍ مغايرٍ وقوام سياسته التفرقة، ولكنه لا يلبث أن يقتل لكي تليه قياداتٌ تصل في برامجها إلى حد إخراج الناس من دينهم. إن تعدد القيادات يشير إلى درجة الفوضى التي سيكون عليها المجتمع. فالقيادة كما أسلفنا إحدى القواعد الأساسية لاستقرار المجتمعات الإنسانية ورقيها الحضاري[1]. إن هذه المرحلة الانتقالية هي مرحلةُ انقلابات، تتعدد فيها الزعامات وتنتشر الإغتيالات والأزمات. وفي بعض الأحاديث ترد أسماء القبائل، وشيوخها، ما يشير إلى أن معظمها موضوعٌ لأسبابٍ سياسية. ولذلك انتهى بعض الباحثين إلى أن «عصر الدولة الإلهية على الأرض تطول على يد المهدي ثم على يد النبي الذين يرجعون إلى الحياة الدنيا في زمن المهدي أو بعده ويحكمون مدداً طويلة»[2]. وهذا الرأي ـ كما هو واضح ـ يستند إلى إيمانٍ تام بمفهوم الرجعة وقد أشرنا إلى بعض الآراء فيه.

في خضم هذه التصورات والأخبار، نرى اجتهاداً قد لا يصل حد اليقين، أن دولة الإمام المهدي سوف تستمر لعقودٍ من الزمن، وأنها تتواصل من خلال قياداتٍ مهدويةٍ تؤمن هذا المشروع وتدافع عنه، وتحرص على استمراره، إلا أن هذه النخبة، تمر أيضاً بمرحلة ضعف، تمهد لمرحلةٍ انتقالية تتميز بتكرار الانقلابات، والفتن وتنامي الإتجاهات والولاءات العرقية الفرعية وصولاً إلى مرحلةٍ ترجع فيها البشرية إلى المربع الأول

(1) معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ص481 ـ 482. (ويموت المهدي موتاً ثم يلي الناس بعده رجلٌ من أهل بيته فيه خيرٌ وشر وشره أكثر من خيره يغضب الناس يدعوهم إلى الفرقة بعد الجماعة، بقاءه قليل، يثور به رجلٌ من أهل بيته فيقتله فيقتتل الناس بعده قتالاً شديداً وبقاء الذي قتله بعده قليل ثم يموت موتاً ثم يليهم رجلٌ من مضر من الشرق يكّفر الناس ويخرجهم من دينهم يقاتل أهل اليمن قتالاً شديداً فيما بين النهرين فيهزمه الله ومن معه).

(2) معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سبق ذكره، ج3، ص484. إن معظم هذه الأحاديث مرسلةٌ وتبدو موضوعة.

حيث الظلم والجبروت والفساد والضلال. إن هذا التصور يمكن أن يقود إلى تعليقتين:

أولهما: إن البشرية سوف تستمر بعد دولة المهدي حتى يأذن الله بزوالها.

ثانيهما: أن التصور الذي أشرنا إليه ربما يدلل على أن العالم، سيظل ويتواصل في دائرة الجدل الأزلي بين الخير والشر وتنطبق عليه النظرية الدائرية حيث يعود بعد مسيرته إلى نقطة البدء ليواصل المسيرة من جديد.

إن البيانات والتصورات التي توفرها الأحاديث والأخبار عن مرحلة ما بعد الدولة المهدوية يمكن أن توفر لنا رؤية مفادها، أن يوتوبيا الظهور ستلد بالضرورة آيديولوجيا جديدة محافظة تتسم بالتبرير والتسعف، وتستمر من خلال سلطة غاشمة، تفتقر إلى البرنامج الإلهي، لتدخل في صراع مع يوتوبيا جديدة. إن هذه العلاقة الدائرية ذات المضمون الصراعي، بين الآيديولوجيا واليوتوبيا هي إحدى قوانين المجتمع الإنساني، وليست المهدوية سوى التنفيذ العملي للبرنامج الإلهي الذي يحقق العدل ويلحق الهزيمة بآيديولوجيا الظلم والتعسّف. إن هذا التصور ينسجم تماماً مع روح ومنطوق الآية الكريمة.

﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاء وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾[1]. قد يقول البعض أن الآية أعلاه ربما

(1) آل عمران، الآية 140.

في لسان العرب، ج6، لابن منظور، الدولةُ بالضم، اسمٌ للشيء الذي يتداول به. ويقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرةً لهذا ومرة لهذا. ويقال الدولة للجيشين يهزم هذا هذا ثم يهزم الهازم. والدولة الفعل والانتقال من حالٍ لحال.

كان موضوعها الفيء والمال. والواقع أن ما قبلها وما بعدها لا يوحي بذلك بل الأدق أن مضامينها توحي بالاختبار كذلك ما بعدها ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾[1]، ولذلك يمكن القول أن هذا الصراع الأبدي بين الآيديولوجيا المحافظة وبين يوتوبيا التغيير هو سُنة إلهيةٌ واضحة.

(1) آل عمران، الآية 141.

المبحث الثاني

اليوتوبيا

من منطق التجريد إلى منطق الحس

توطئة هامة:

لا تزالُ موضوعة اليوتوبيا وما بعدها، تمثّلُ مادةً خصبةً للبحث في الفكر الغربي الحديث منذ عصر النهضة، فاليوتوبيا جذبت الاهتمام منذ كامبانيلا (1568 ـ 1639م) مع مدينة الشمس، وسير فرانسيس بيكون (1561 ـ 1626م) صاحب أطلانطس الجديدة، وصولاً إلى هيغل والعقل المطلق/ الروح الذي لا ينظر إلى الواقع إلا من منظور نهاية التاريخ حين يتجسّد العقل الكلّي ويتحقق القانون العام في التاريخ وتُلغى ثنائية الفكر والمادة.

ثم مع كارل ماركس حيث لا يتوقف التاريخ إلا في الطور الشيوعي. هذه الأطروحات كُلّها أصيبت بلوثة الرغبة في وضع الحلول العلمية ـ الطبيعية لكل المشاكل. وبالتالي تأسيس الفردوس الأرضي، وهذا التصور لا يختلف عن يوتوبيا الفردوس الأرضي ونهايته بحسب فكرهم. والمفارقة الكبرى أن لحظة انتهاء الجدل، حين يصل الإنسان إلى الحل النهائي لكل مشاكله ويحكم السيطرة على كل شيء.

إن كلَّ هذه التصورات تنبُع من رؤيةٍ شاملةٍ للآيديولوجيا الواهمة التي إستندت إلى تفسيرٍ أحادي البعد، حيث هناك قانونٌ علمي وطبيعي واحدٌ للتطور!! تخضع له المجتمعات والظواهر كافة، والواقع المثالي سيغدو عمليةً متصاعدةً من الترشيد الذي يفضي لإعادة صياغة الواقع الإنساني في إطار الطبيعة/ المادة، ما يؤدي بالضرورة إلى إستبعاد العناصر الكيفية والمركبة والغامضة التي تنتهي بالوجود لواقعٍ مثالي. وهذا المنظور هو البعد الغائب في كل الأطروحات البشرية لمجتمع اليوتوبيا، بحسب المنظور الغربي. وفي ذلك يمكن القول أن من حق المرء أن يتساءل وهو يقرأ اليوتوبيات الأوربية باختلاف السياقات الزمانية التي ظهرت فيها أو وهو يقرأ يوتوبيا آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، أن يتساءل: هل هي ذاتها الحدث الذي ينبغي التأريخ له؟

يميّز عبد الله العروي بين التأرخة والتاريخ. فالتأرخة: تعني تحديد موقت الحدث مهما كان[1] أم أن التأرخة ستتناول سياقها الزماني بما فيه من أحداث ووقائع. إن معظم هذه اليوتوبيات سواءٌ قرأها المؤرخ كحدثٍ أو أحداثٍ قائمةٍ بذاتها، فإنها كخطابٍ ثقافي، توقف تأثيره، وأصبح مجرد وثيقة، على رفٍّ مكتبة قد يتم تداولها.

والبحث في مضامينها استجابةً لمطالب علميةٍ أو فنيةٍ أو ـ ربما ـ سياسيةٍ واجتماعية، إلا أنها تبقى جزءاً من تلك الذاكرة الخارجية دون أن تتمدد لتصبح جزءاً من ذاكرة الناس ووعيهم الاجتماعي. فنحن نقرأ آراء أهل المدينة الفاضلة بوصفها خطاباً ثقافياً، بالمعنى الواسع

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ج2، المفاهيم والأصول، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997م، ص260.

للثقافة[1]، فنفهم من خلاله العصر الذي ظهرت فيه، إلا أنها ذاتها ليست بمستوى الحدث التاريخي الذي يصبح جزءاً من ذاكرة الناس ووعيهم.

يختلف الأمر حين نتكلم عن اليوتوبيات الدينية، الهندوسية والزرادشتية والكونفشيوسية والبوذية وغيرها، إذ أنها أيضاً تفتقر إلى صفة الحدث الذي يقع في لحظة أو توقيت معين. لكنها تحيا في وعي الناس ولا وعيهم. ولعلّ ذلك هو سبب بقاءها على امتداد الزمن. إن صفتها التاريخية ـ أي اليوتوبيا ـ ليست مستمدةً من كونها أحداثاً لأنها لم تقع أصلاً إلا كأسطورة، غير أنها تستمد صفتها من حضورها ودوام تداولها وانتظار تحوّلها المستحيل من عالم الأسطورة إلى عالم الواقع. فضلاً عن أن هذه اليوتوبيات تبقى (خارج التاريخ) المحسوب زمنياً لأن التاريخ ذاته بشريٌ بالتعريف. فهو: تاريخ البشر للبشر وبالبشر أما غيره فهو إما تاريخٌ بشريٌ مقنع أو خاضعٌ لمنطقٍ آخر: منطق الملاحظة (الطبيعيات) أو الكشف (الغيبيات)[2]. وتلك اليوتوبيات منها.

يرى عبد الله العروي أن «قسماً ضئيلاً جداً من معلوماتنا حول الماضي خاضعً للتوثيق أما القسم الأكبر فهو دائماً وباستمرار مفرغٌ في تصور عامٍ وعامّي يمثل جانباً من ثقافتنا الوطنية[3].

(1) هنا ينبغي القول إن كل يوتوبيا مشروطةٌ بمجتمعها، إذ لابد للأفكار اليوتوبية أن تنبثق من المجتمع والواقع الذي تعد إستجابة له. ولذا فإن كل تحليل للفكر اليوتوبي يهمل التغيرات الاجتماعية في المسار التاريخي، غالباً ما يسير بالإتجاه المعرفي الخاطئ.

(2) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، مصدر سبق ذكره، ج1، ص34.

(3) المصدر نفسه، ص23.

إن اليوتوبيات الأوربية والدينية قد تكون نقداً للماضي ورفضاً للحاضر وأريد لها أن تكون البديل المستقبلي له. ومن ثم فهي حدثٌ لم يقع. والتاريخ حدثٌ وقع، فعلاً أو افتراضاً، إن كثيراً من هذه اليوتوبيات هي عبارة عن وثائق نقدية لمراحل زمنية سادها الظلم والفوضى والتعسّف والتهميش. فهي هوامش إيضاحية عن تاريخ مرحلةٍ معينة، تكشف عن الرؤية الاجتماعية ـ اليوتوبية ـ للواقع غير المرضي عنه.

الواقع الذي تزوره وتبرره آيديولوجيا السلطة. إنها شهادةٌ على التاريخ. وليست التاريخ ذاته. ومع ذلك، أي مع كونها تعبيراً عن رؤية اجتماعية ناقدة فإنها محدودة بزمان ظهورها. وربما أثارت ردود فعلٍ إيجابية من قبل الأفراد والجماعات إلا أنها لا تلبث أن تنحسر ولا يعود لها وجود في الذاكرة باستثناء اليوتوبيات الدينية، التي يتواصل حضورها في الذاكرة كجزءٍ لا يتجزء من العقيدة الدينية. وبذلك يصبح الانتظار الذي تعززه الذاكرة العقدية[1]، طقساً[2]،

---

(1) لا بد أن ندرك أن لمفهوم الذاكرة من الالتباس في معناه ومؤداه، إلى الحد المفضي للتعقيد. إلا أن موريس هالبفاك (Maurice Halbwachs) يؤيد وجود ذاكرة جمعية للأمم والجماعات ولكنه يرى أنها تشابه الذاكرة الفردية.

والحق القول إن الذاكرة الجمعية ليست بالضرورة تاريخ المؤرخين، مع أنها تستمد منه الحياة، وإنما عليها أن تبسِّط الماضي وتختصره وتحذف منه أحياناً وتضيف له في أحيانٍ اخرى. وتعتمد الذاكرة الجمعية على الرمزية بكثرة، وينبغي الإشارة إلى إختلاط التاريخ بالذاكرة الجمعية، ومرجع هذا الإختلاط هو تداخل عناصر الزمن، والتي لا تطرح للذاكرة الجمعية قضية صحة الحوادث وصدقها. إن الذاكرة الجمعية من أهم وأخطر العوامل في قوة التضامن الاجتماعي. ذلك أن الرموز التي تستخدمها ـ الذاكرة الجمعية ـ مثقلةٌ بالمعاني، وأن الذكريات التي تثيرها الرموز محمّلةٌ بانفعاليةٍ جماعية، فهي مصدر مشاركة نفسية، وإلى حدٍ ما بايولوجية، إنها ـ الذاكرة الجمعية ـ تقدم تفسيراً للحاضر ودروساً من أجل المستقبل، وهذا ما يكفي حتى تساهم بقوة في تضامن الجماعات، وفي المشاركة بين أعضاءها، وفي وجهة الفعل الفردية والجماعية.

(2) الطقس: عملٌ أو أعمال شكلية ذات طبيعة سحرية أو دينية بنوعٍ خاص. وكان ميرتون يعتقد

لا ينقطع عن العبادة، مع ملاحظة أن المرء إذ يتذكر فهذا يعني أنه يمتلك ذكرى[1].

في اليوتوبيات الدينية يمتلك المرء ذكرى عن (آخر) إنها ليست ذكراه إلا من باب التماهي أحياناً، بمعنى أن الرموز التي تتجسد سلوكياً في اليوتوبيا الدينية قد تصبح أنموذجاً يرى فيه الفرد ذاته، أو يجد في رموزها الأخرى ما يضعه على مسافةٍ من التجنّب والرفض، وفي الحالتين تتعزز هذه الذكرى (اللاشخصية) بالطقس حين يتواصل ويصبح جزءاً من التنشئة الدينية.

على أن رأينا المذكور قد لا يكون مقبولاً من قبل البعض. إذ يكرس بول ريكور جهوده للدفاع عن الذاكرة بوصفها سجل التاريخ[2]. والواقع أن اليوتوبيات الدينية على وجه الخصوص، هي رؤية مجتمع، وتسجيلٌ لأوضاعه وطموحاته، فهي ليست رؤية فرد، ولا هي حدثٌ يتعلّق بفرد. إنها حدثٌ لم يقع. ومن ثم فهي ليست في موضع الذكرى، بل في موضع الاستذكار (الآخر): المصلح أو النبي أو من يمثله... وهذا الأخير شاهدٌ على زمنٍ تجري فيه أحداثٌ حقيقيةٌ، هي التي تستوطن الذاكرة، بينما تصبح اليوتوبيا، برموزها الإيجابية والسلبية، استذكاراً، مسكوناً بقوة العقيدة، وبالتالي فإن الاستذكار يصبح جزءاً من الثقافة التي يتم توصيلها اجتماعياً مقابل الحدث الذي يتم توصيله تاريخياً.

أن التعلّق بالطقوس عبارة عن نوع من التكيف الفردي يرفض فيه الفرد الأهداف التي تحددها المعايير الثقافية. (ينظر: أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصدر سبق ذكره، ص360).

(1) بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، مصدر سبق ذكره، ص32.

(2) المصدر نفسه، ص145.

لا نقول إن التاريخ ينفصل عن الثقافة أو أنها مستقلةٌ عنه. بل نقول إن علم اجتماع المعرفة إذ يناقش الأفكار والخطابات الإنسانية في مجتمعٍ معين وفي زمنٍ معين فإنه يستهدف الإجابة على سؤال رئيسي هو ما هي البيئة الاجتماعية التي نشأت فيها تلك الأفكار؟. لقد كان لماكس شيللر الفضل الأكبر في إكتشاف وإبراز تعدد الأنواع المعرفية في عالمنا المعاصر وأن دقائق وإقترانات هذه الأنواع المعرفية تتباين وفق الأطر الاجتماعية[1]. وإذا كان من مهام علم اجتماع المعرفة أن يدرس العلاقة بين المرتبة المتغيرة للأنواع المعرفية [2]. فإن من الممكن القول أن الواقع الاجتماعي المعيش فعلاً يشكل النوع الواقعي أو الحقيقي للمعرفة، وأعني بذلك المعرفة التي يعيشها الناس والتي تنطوي على تعريفاتٍ للسلطة وللخير والشر وما يتصل بها من أحداث. أما اليوتوبيات فهي الصورة الناقدة لتلك المعرفة والتي تشكل نقيضها لكنها ليست أحداثاً بالمعنى الواقعي تماماً بل هي مثل، الشيء وظلهُ. إن نظرية دركهايم عن الانتحار مثلاً، ليست حدثاً بالمعنى الواقعي لكنها الصورة (الظل) للظاهرة الواقعية في سياقها الاجتماعي.

بماذا تختلف اليوتوبيات المهدوية؟

كنّا قد أشرنا إلى أن اليوتوبيا المهدوية تختلف عن اليوتوبيات الأخرى بكونها قابلةٌ للتحقق على صعيد الواقع. على أن ذلك يحتاج إلى ملاحظات أخرى توضح وتعزز اختلافات اليوتوبيات المهدوية عن اليوتوبيات الأخرى.

---

(1) جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، مصدر سبق ذكره، ص12.
(2) المصدر نفسه، ص23.

في البدء لا بد من ملاحظة أن المهدوية الإسلامية، الشيعية حصراً، هي انبثاق عن حدثٍ هو ولادة الإمام المهدي. إن الغموض الذي أحاط بهذه الولادة هو جذر الرؤية اليوتوبية المستقبلية الناشئة عن واقعٍ معينٍ تسوّغه الآيديولوجيا وتخفف من مستويات الخلل فيه، الولادةُ، حدثٌ، وبالتالي فهي تاريخٌ لكنه من الوجهة الزمنية، يتصلُ بوعدٍ نبوي يستشرف المستقبل، وهو بحد ذاته ليس حدثاً. بل هو الوجه الآخر (الظل) لواقعٍ سوف يحدث ويتسم بالظلم والجور، وهذا الوجه ينطوي على بعدٍ تفسيري يقوم على أن الإسلام سوف يعود غريباً (الحدث المستقبلي) وأن الوعد النبوي هو البديل الذي يعيد الناس إلى طريقة الله ومنهج النبوة. إن هذا الوعد النبوي مهّد للحدث / الولادة ووفّر لها الصدقية والتفسير. وبذلك حقق هدفين رئيسيين:

أولهما: أن ذلك الوعد يتحقق من خلال بطل / مُخلِّص واقعي يمتلكُ هُويةً معروفةً وليس مجرد بطلٍ أسطوري غامض.

ثانيهما: إن ذلك الوعد اجتماعيٌ / مجتمعي. فهو ليس مدينةً خياليةً بل هو عودةٌ إلى الأنموذج المثالي لمنهج النبوة. إن عملية بناء دولةٍ جديدةٍ، لكنها ـ روحياً وعقائدياً ـ لا تنقطع عن ذلك المنهج.

نحن إذن في سياق زمنٍ فلكي بدءاً من وعد النبي بظهور المخلِّص، وتبدو عبارةٌ مثل (آخر الزمان) دليلاً على أنه زمنٌ فلكي، سوف يمتد ليغطي مرحلة الولادة ـ قبل الغيبة الصغرى ـ كما يغطي المسافة الزمنية الممتدة حتى بدء الغيبة الكبرى.

أما بعد ذلك فسيصبح زمناً إلهياً غير محسوب (رزنامياً) إنه جزءٌ من

الغيب. يتميز الوعد النبوي بكونه (لفظي) والمتابع سيلاحظ أن كل ما يتعلق بالمهدوية هو (لفظي) أي أحاديث نبوية وأحاديثٌ للأئمة فضلاً عن أخبار الملاحم والفتن، على أن الطابع اللفظي للوعد، تجسد بوقائع أو أحداث يمكن عدها أحداثاً تاريخيةً ذات أطر زمنية فلكية ومنها في سبيل المثال السفارات الأربع للإمام المهدي، إذ إنها، وما جرى في سياقها، أحداثٌ موثقةٌ وهي بالتأكيد حقلٌ للمؤرخ، ومادةً للبحث التاريخي. تضاف لها الأحداث التي تشيرُ إلى لقاءات الإمام في مناسباتٍ متعددةٍ مثل الحج فضلاً عن توقيعاته التي تضمنت توجيهاتٍ لمريديه، استجاباتٍ لبعض أصحاب الحاجة له.

هذه إذاً أحداثٌ تاريخيةٌ قام بها إنسانٌ (مُخلِّصٌ) صاحبُ هدفٍ ونهجٍ محددين. من جانب آخر فإن تلك الأحداث لم تبق في حيزها التاريخي الوثائقي بصورةٍ صافيةٍ واضحة. بل إنها مثل أي حدثٍ وقع في زمنٍ معين، خضعت للتأويل والتفسير، والحذف والإضافة، وكانت محل نزاع أطرافٍ متعددةٍ ذوات مصالحٍ متعارضة.

ومع ذلك فهي ليست (أسطورة) ما دامت تتعلق بأحداثٍ حقيقية. بمعنى أن الاختلاف في تأويلها وتفسيرها لا ينفي أنها حقيقية وأنها داخل سياق الزمن التاريخي وليست خارجه. إنها ليست ظل الواقع. بل هي الواقع، يقع في جدلٍ مع الواقع. أما الاختلاف فهو يؤكد مدى ثراءها. إن علاقتها بالزمن تشبه دائرة الضوء التي يحدثها حجرٌ كريم في ظلمةٍ تخترقها حزمة ضوءٍ قادمةٍ من لا مكان ولا زمان.

فالخلاصة هي: أن المخلص قد أصبح فعلاً خارج الزمان والمكان المعهودين للناس. لكنه فيهما من زاوية أخرى. أليس بشراً مهيئاً للظهور؟

بأمرٍ إلهي وطبقاً لوعدٍ نبوي. هو الذي تشعر به قريباً فيرتعش الجسد خوفاً وشوقا، وما أن تمد يدك لتلمسه حتى تلمس نفسك. وهكذا فإن تأثير اليوتوبيا المهدوية لم يتوقف عند الغيبة الكبرى ولم يصبح مجرد وثيقة، بل هو فعلٌ متواصل. حدثٌ يمكن للباحث وللمؤرخ أن يشتغل عليه. إن سبب وجوده واستمراره مختلفٌ عن اليوتوبيات الدينية والعلمانية فهو ليس مجرد خطاب ثقافي سياسي (شيعياً كان أم سُنياً) ولا أسطورة ذات مضمونٍ خرافي[1] بل للمهدوية جذور الحدث التاريخي، والحضور البشري، وهي بعد هذا وذاك. تعبيرٌ عن منهجٍ إلهي.

سيقول البعض إن الحدث التاريخي الذي نتكلم عنه قد أصبح من الماضي وبالتالي فهو قد توقف عن أن يكون حدثاً. والحقيقة إن أحداث الولادة، والغيبة، والحضور المتكرر خلالها. لا يعني أن امتداد الحدث في الزمن الحاضر غير حاصل. وهنا يتوجب أن نتكلم عن مفهومٍ آخر، هو ما نسميه (الواقع الاستطرادي للحدث) ونعني بذلك، أن الحدث المهدوي (ولادةً وغيبةً وتوقيعاتٍ ومقابلاتٍ) يمتد ليصبح جزءاً من الذاكرة الخارجية (بحوثاً ودراسات ووثائق) كما يمتد في الآن ذاته ليصبح جزءاً من الذاكرة الاجتماعية والوعي الاجتماعي.

في الذاكرة الخارجية، تبدو الموضوعية في حدها الأدنى على الأقل مطلباً ضرورياً لكنه ـ أيضاً، عرضةً للخلاف السياسي. أما في الذاكرة الاجتماعية ذات المضمون العقائدي، فإنها تتميز بالتواصل مع الحدث

(1) تعامل بعض العلماء مع قصة الخروج في التوراة، في سبيل المثال، بوصفها أسطورة بسبب انعدام الوثائق. د. عبد الهادي عبد الرحمن، التاريخ والأسطورة، بيروت، دار الطليعة، 1994م، ص2. وهذا يعني أنها ليست حدثاً إلا ـ ربما ـ بالمعنى الديني التوراتي.

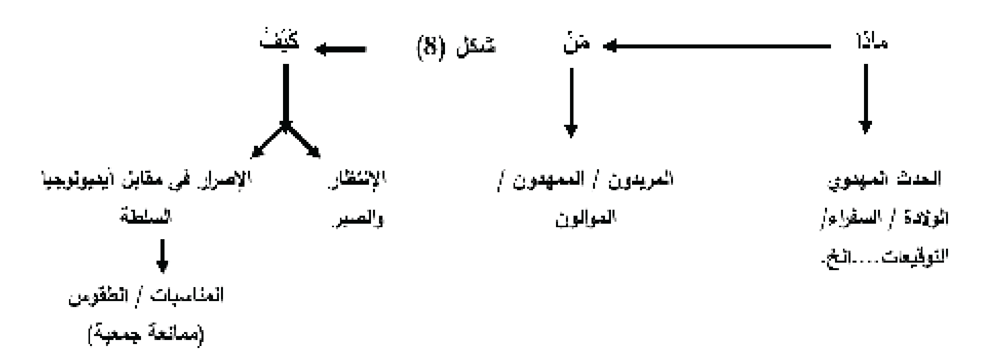
عاطفياً، ولا يعني ذلك أن التواصل شكليٌّ، أو مجرد توق إنفعالي، بل هو توق صحبة، وانتماءاً يقينياً، إلى حدٍ يصبح معه الحدث (الماضي) حاضراً في الحاضر، موعوداً في المستقبل. وهكذا... وهكذا يصبح الزمان المعيش الذي لا يدركه الإنسان ويحياه إلا عن طريق السرد، والسرد يستدعي تنظيم الحياة في حبكةٍ لها بدايتها وتقلباتها لكن لها كذلك تواصلها... وبذلك، استطراداً مع بول ريكور يؤسس السرد المتواصل ما يسميه هُوية سردية[1]. مع ملاحظة أن السرد قد لا يكون استعراضاً للحدثِ فقط، بل لما يمكن أن يلحقه من تفسيراتٍ وإضافات.

إن امتداد الحدث في إطار الواقع الاستطرادي لا يعني أن الحدث ذاته قد أعيد إنتاجه في ظروفٍ مستجدةٍ. بل يعني أن مثل هذه الظروف جعلت ذلك الحدث الذي وقع في الماضي يمتلك حضوراً مؤثراً في حياة الناس.

كما أن تلك الظروف أتاحت للحدث أن يمتلك مساحةً أكبر وأعمق في الذاكرة. وأن عملية استعادته جعلته طقساً يضفى عليه التقديس، وتزدحم به رموز وممارسات، تستقر في الوعي واللاوعي الفردي والجمعي، وتزداد رسوخاً، كلما اشتدت التحديات الخارجية التي تعمل على إنتزاعها أو الإساءة إلى معانيها من خلال الإعلام الآيديولوجي للسلطة. ولعل أفضل مثال نورده هنا هو: أن استشهاد الإمام الحسين حدثٌ تاريخي، إلا أن الزيادات والطقوس هي (واقعٌ استطرادي) للحدث وليست الحدث ذاته، وتعبر تلك الطقوس عن وعي بالحدث حاول العباسيون إزاحته بالقوة والقسر.

(1) بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، مصدر سبق ذكره، ص10.

إن للحدث المهدوي إذاً ديمومته، من خلال واقعه الاستطرادي، وتمدده في الذاكرة، وتحوله إلى ممارسات وطقوس. يمكن في هذا الصدد الإفادة من ثلاثية بول ريكور(1).



ومن ثم فإن المهدوية حدثٌ وقع في لحظةٍ زمانيةٍ محدودةٍ وقد استمر، مع السفراء، والغيبة والتوقيعات المهدوية وغيرها. ومع إنقطاع الحدث، (رسمياً) فإن حضوره استطراد وتواصل في حياة الناس من خلال الانتظار بكل ما يعنيه من صبر، واحترام للعقيدة، وأملٍ بمجتمعٍ جديدٍ يسوده العدل ويندفع عنه الظلم. ولا شك أن موقف السلطة المتعسّف كان أيضاً من عوامل تعزيز الوعي بالحدث. على أن من المهم أيضاً أن نلاحظ أن ذلك الاستطراد في حضور الحدث لا يعني أن الناس يمكن أن تعرف كل تفاصيل الحدث بما يعنيه ذلك من توقيتاتٍ وأشخاصٍ ومواقع. إن ما يبقى من الحدث ـ في اعتقادي هو البطل ـ الرمز ـ الكاريزما ـ الإمام المخلِّص. دون تفاصيل كثيرة حقيقية، بل إن بعض التفاصيل مضافةٌ أو متخيلةٌ،

(1) المصدر نفسه، ص32.

كذلك بعض الأماكن ربما تكون عليها مسحةً من الغموض ـ بحسب الآخر الناقد ـ كسرداب سامراء، ومثلث برمودا، فضلاً عن أساطير أخرى يبتكرها العقل الجمعي، إما لكي يعزز إيمانه ويقوّي عقيدته، أو يتخذ منها آلياتٍ للرد على السلطة[1]. وبذلك يصبح للرمز المخلِّص حضوره المحوري في العقيدة، ويصبح الانتظار ذاته ضرورةً مصدرها اختبار مدى إيمان المريد بالعقيدة. أي أن الرمز المخلِّص يصبح معياراً لمدى الإيمان، فضلاً عن كونه يمثل القوة المعوّل عليها لإنجاز مشروع العدالة.

بالوصف المذكور تتحقق اليوتوبيا في حياة الناس، انتظاراً وصبراً، ومقارعةً لآيديولوجيا السلطة ونقداً للظلم، وتماهياً مع الرمز المُخلِّص، إلى جانب كونها وعداً أخبر به رسول الله (ص) وأنه كائنٌ لا محال.

(1) ليست الأسطورة بهذا المعنى قصةً أو معتقداتٍ خرافيةٍ بل هي تصورٌ شاملٌ عن العالم وعن مكانة الإنسان في الطبيعة. ينظر: د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص28.

الفصل التاسع

إحالاتٌ وختامّيات بِلُغَةِ العِلمْ

تمهيد

انساقت هذه الأطروحة بملاحقتها المعرفية المتلاحقة، وراء هدفٍ شاهقٍ هو من نُسُك العلم بالأهمية التي لا يمكن معها إسدال الستار على وجه حقيقةٍ مجتمعيةٍ متصاعدةٍ متعددة العوامل والأهداف. دون أن يستغني الباحث عن مقدارٍ عالٍ من الموضوعية، كما يفهم الموضوعية، مقابل التمسّك بالانحياز المعرفي الذي يحكي قراءةً للأنساق المضمرة في كثيرٍ من الأدبيات التي شكّلت هُوية البحث ـ الكتاب. وهذه الرؤية في البنائية المعرفية التي إشتغلت على مساحاتٍ من علمي اجتماع الدين والمعرفة، جاءت متمايزةً عن إسهامات أولئك الرجال الذين يجثون على شُعَبٍ من تفكيرنا حدَّ الاختناق. وأعني بهم. دراسة دركهايم لطبيعة المُقَدّس، ومنهجية فيبر في الإستيعاب والفهم، والتوازي الذي أقامه فرويد بين الطقوس الفردية وتلك الجماعية، واستكشاف مالينوفيسكي للتمييز بين المعنى الديني والمعنى العام. وقد وجد الباحث نفسه بإزاء مشكلةٍ لفّت جُلَّ ما كتب من الدراسات التي اشتغلت بالحقل الدينسوسيولوجي. وكان مكمن هذه الأزَمَة هو غياب تحليل نظام المعاني المتجسد فيها والذي يشكّل الدين بما هو. وربط هذه الأنظمة المرموزة بالتركيب الاجتماعي الذي صدرت عنه وتفاعلت فيه.

إن الوقوف على البنى الفكرية بما هي كنصوصٍ ومعتقداتٍ وطقوسٍ

وأنساقٍ مضمرةٍ محكيةٍ ومعيشة. مثّلت السقف الأعلى للمحاكاة المعرفية في هذا الجهد. وبحسب اعتقادنا فإن كل هذه البنى هي من أولويات اشتغالات علمي اجتماع الدين والمعرفة. ولذلك يجدر بنا ملاحظة ما يأتي:

أولاً: إذا كان علمي اجتماع الدين والمعرفة قد عُنيا بالبعد العقلي للإنسان ومعرفته، فإن النصوص التي ينتجها هذا العقل (بوصفها اجتهاداً أو تأويلاً) هي من أولويات اهتمام هذا الكتاب ـ البحث.

ثانياً: إذا كان علمي اجتماع الدين والمعرفة قد عُنيا بدراسة المؤثرات الفاعلة في نسق التفاعلات الدينية المجتمعية، فإن هذا الكتاب ـ البحث تأتي في سياق هذا الاهتمام.

ثالثاً: إذا كان اهتمام علمي اجتماع الدين والمعرفة بالمسؤولية النقدية، بما يعنى بتصحيح العلاقة في الفهم وتوجيهه بين الدين والمجتمع، وتصويب الرؤية المعرفية باتجاه ما كان ضاراً أو نافعاً من ما ينتج من ظواهر لها صلةٌ بالنسق الديني. فإن هذا الكتاب تأتي معززةً لهذا السياق.

وحسب الباحث شعوراً بمسؤولية ما يكتب في هذا النسق المعرفي، أن يقارب المنظورات والتصورات بما يتناسب وبيئة ما يكتب عنه. إننا في هذا الفصل لا نتناول سياقاً تعارفت عليه الرسائل والأطاريح، من أن يكون الفصل الختامي هو معقودٌ للتوصيات. فبأي شيء يمكن للباحث أن يوصي وقد إزدحمت مسارات التفكير لكثيرٍ من الإحالات، على أن ذلك لا يعد عائقاً أن نوجز للقارئ مسير تفكيرنا في نهج هذا الكتاب. فلعل مسير الفهم نفسه عند الآخر، سيفضي إلى قراءاتٍ أخرى، وهو ما يعتقده الباحث أنه جزء من مشاعية المعرفة والفهم.

وإذا قدر لنا أن نشتغل على جدلية الآيديولوجيا واليوتوبيا في سياق البحث عن هُوية المخلِّص الإسلامي، فإننا نحيط علماً بأن لهذا المخلِّص صورٌ تعددت باختلاف المجتمعات وثقافاتها. وهنا يلزم القول:

- الإنسان الكامل عند غوردن آلبورت (1897 ـ 1967م) تحت عنوان، الإنسان البالغ أو الناضج.
- الإنسان الكامل عند أريك فروم (1900 ـ 1980م) تحت عنوان المنتج.
- الإنسان الكامل عند فريتز برلز (1893 ـ 1970م) تحت عنوان إنسان هذا المكان وذاك الزمان.
- الإنسان الكامل عند فكتور فرانكل (1905م) تحت عنوان ما وراء الذات وذو الجوهر.
- الإنسان الكامل عند براهام ماسلو (1907 ـ 1970م) تحت عنوان الإنسان وحاجات التحقق أو صاحب التطور الذاتي.

كل هذه الرموز وإن كانت تعزز فكرة الخلاص والمخلِّص عن هذه الشعوب أو تلك. إلا أن هذه التسميات تبقى مجهولة الهُوية منكرة الوجود. وهو خلاف تأسيسنا لهذا الكتاب ـ البحث الذي ينبع من عقل الأمة وهي ترتقب موعودها المخلِّص الحقيقي، المشخَّص الهُوية والذات والنسب، واضح المعالم ومحسوسةٌ آثاره.

وهنا يجد الباحث أن يصحب القارئ لختامياتٍ موجزةٍ عن عناصر الكتاب والمنهج والإطار المرجعي ـ النظري، والمشروع المهدوي في فهمه الختامي. نقول:

أولاً ـ في انطلاقة عناصر الكتاب

لا يمثل الكلام عن عناصر الكتاب لاسيما في دراستنا. نمطاً سياقياً أو لمجرد وَحَداتٍ لابد للباحث أن يقتفي أثرها. بل إنها انطلقت من كونها علامات النجم الأولى التي جال الباحث بقلمه على أساسها.

فهي معالجةٌ توضيحيةٌ جادةٌ لبيان أهمية هذا البحث ومستوى الحاجة إليه في حقلي اجتماع الدين والمعرفة، كما أنها تقدم للقارئ صورةً أوليةً عن مستوى التشابك بين اليمين الإيماني للظاهرة واليسار التجريبي لها.

ولذا صيغت تساؤلات الكتاب على أساس البدء بمحاولة تقديم قراءةٍ سوسيولوجيةٍ نظريةٍ للقارئ المعاصر، دون أن نستثني في ذلك التثبت من أوليات هذه المحاولة، متمثلةً بمعرفة بيئة الكاريزما المنقذ وتمايزه عن كاريزمات الخلاص الأخرى، الوضعية، والتمايز هنا، أعني به، الهُوية والمنهج والمحكّات الخارجية التي تدلل على صدقيّة هذه المحاولة المعرفية. فضلاً عن شراك الصعوبة التي واجهها الباحث في انتقاء النصوص التي تمثّل مادة التحليل، ومحاولة فهمها ضمن المناطق التجريبية في مساحة المعرفة دون الاختناق بالتصرف بها، أو إلحاق أي تصدع بقيمتها المعنوية التي تنطوي عليها لاسيما أنساقها المضمرة والأخرى العابرة لدلالات وحيانية المشروع المهدوي ـ الإسلامي ـ الإمامي.

كما أن الباحث يعتقد اعتقاد العارف بأدوات بحثه، بأن الاشتغال في هذا الكتاب ـ البحث لم يتأتَ تعبيراً عن انحياز طائفي ولا استهدافاً للنقد أو الترويج أو التجريح ولا بحثاً عن المفقود والموجود أو في الصواب أو

التبرئة من الخطأ. بل لأن بالإمكان الإستعانة بالمنظورات الدينية ـ الإلهية ـ قرآناً وسُنةً ـ حديثاً وخبراً، لكشف اللثام عما تخبّئه الظواهر المجتمعية عامة ذات الأصول الدينية، لاسيما المهدوية الإسلامية والاعتقاد بمنقذ موعود.

وبعد ذلك فلا يمكن البراءة من بعض منظورات علم اجتماع الدين واجتماع المعرفة وبعض مفاهيمهما، من أجل خطى بحثٍ مجسّاتي لواقعٍ انتظاري اعتقادي جمعي، وبأدواتٍ سوسيولوجية، فالمهدوية، الشيعية، بوصفها حركةً اجتماعية حدثت كاستجابةٍ/ فكريةٍ، عقديةٍ وسياسية، لواقعٍ معين محددٍ بزمانٍ ومكان، إلا أنها، الحركة، تجاوزت تلك الحدود من خلال رؤيةٍ يوتوبيةٍ ارتبطت بكاريزما مخلِّص يؤمل أن يبني نظاماً اجتماعياً جديداً، يبرأ من سلبيات الماضي ويحقق أهدافاً يرى فيها تعبيراً عن الحق والعدالة.

ولا نغض النظر عن حقيقة مشكلةٍ جدليةٍ إجتازها الباحث بالتوكل على الله عز وجل. وهي أن هناك درجةً من الفصام بين فروع علم الاجتماع، إذ غالباً ما يبدو علم الاجتماع الديني، بعيداً عن علم الاجتماع السياسي، وهذا الأخير منفصمٌ عن علم الاجتماع المعرفي، إنسياقاً وراء الرؤية الدركهايمية الوضعية.

ولذا فإن من أهداف هذا الكتاب أن تنظر للمهدوية الشيعية بوصفها فعلاً جمعياً مركباً، متعدد الخصائص والآليات والأهداف.

ويرى الباحث أن الهدف الكامن في فهم الأنسقة المعرفية في هذا الكتاب ـ البحث يلتقي مع الجهد المبذول لتشييد علم اجتماع إسلامي

لا يبرأ من النص الديني بل ينفتح عليه بعقل الانتماء، ويلحق بهذه النظرة إخراج مفتاحيات أقفالٍ لبعض الأفكار الواردة فيه.

إذن لم يكن الهدف، فقط، التعريف بالمخلِّص الإسلامي بوصفه كاريزما من نوع خاص (غائبة ـ حاضرة) فقط، بل بوصفه أيضاً، رمزٌ مؤثرٌ في مسيرة الحركة، لاسيما من حيث تكريس هُوية المذهب، وتماهي المؤمنين بالحركة، مع رمزها المؤثر.

ثانياً ـ في المنهج اللامحدود:

أدرك الباحث منذ بواكير التوالد الذهني لموضوعة هذا الكتاب ـ البحث، أنه بإزاء ظاهرةٍ ـ حركةٍ ـ موجٍ مجتمعي ـ من نوعٍ خاص. وتنبع هذه الخصوصية من كونها ملتقى للتجريب العقلي والتجريد الإيماني، ولا يجد الباحث تعارضاً بينهما، لأن أصل هذا التعارض وهُويته ليس إسلامياً، بل هو مسيحي النشأة، منذ أن قال أفلاطون بالبرهان، مروراً بالأوغسطين في كتابه «الاعترافات»، والذي رمى إلى بلوغ الحقيقة عن طريق العقل ثم الإيمان بها، لأن الحقائق الإيمانية، بحسب أوغسطين، ذات صلةٍ بوقائع التاريخ، وصولاً إلى الدنمارك كريكغارد (1813 ـ 1885م) والذي يسخر من الذين يناقشون حقيقة الدين وظواهره بالقرائن والبراهين. حتى أن كريكغارد هذا والذي عاصر هيغل (1831م)، كان قد شنَّ حملةً ضد فلسفة الروح المطلق لهيغل، فقد ذهب إلى أن محاولات هيغل في الإرتكاز على العقل النظري لمعالجة تعاليم الدين وحقائقه، ستفضي بالتالي إلى تحريف الرسالة الرئيسة للدين.

ويتضح للقارئ مدى ما أحاط به الباحث، بمعرفة هذه الجدليات

وتحولاتها، ولذا عمد الباحث لفك هذا الوهم وحل ترابطاته في دراسةٍ ـ بحثٍ كهذا. من خلال الاشتغال على رؤيةٍ منطقيةٍ مفادها القول. بفكرة. المنهج اللامحدود، والذي ينطلق من فكرة أن سياق المعرفة لها محكماتها وأطرها الذاتية التي تحكم مسار الفهم. وما المنهج بتعريفه السائد إلا محاولة لتنميط الجهود التي تقفز على المألوف.

تنفتحُ هذه الرؤية على المنهج لا بعنوانه وحداتٍ منطقيةٍ متسقةٍ يصل الباحث من خلالها لجدوى المعرفة. بل يرى الباحث في المنهج وحداتٍ ديناميةٍ متفاوتة التأثير والتطابق بحسب الكثافة الرمزية والمعرفية لسياق الدلالة في البحث العلمي. وبهذا التصور سيؤدي المنهج دوره الإبداعي في قراءة وحدات البحث الصغيرة (المايكرو) على أساس تأدية دور الإحاطة بالكل المعرفي للموضوعة المبحوثة. دون التكلف التراتبي بتطبيق المنهج. لأن ذلك سيفضي لتقييد الباحث في بناءه نسقٍ تواصلي قد يبدأ بالجزء وينتهي بالكل، أو العكس، وهذا هو مشغلنا الجاد في توثباتنا المنهجية في هذا الكتاب ـ البحث وقد أتضحت للقارئ.

تمثل دراستنا ـ بحثنا محاولةً، نظريةً، تحليليةً، تستخدم من التأويل منهجاً لها، وأعني بالتأويل الاشتغال بالفهم والفهم الذاتي، فالفهم هو قراءة الباحث للنسق ظاهراً كان أم مضمراً، وإعادة إنتاج نصٍ في ذلك، والفهم الذاتي، هو منطقية الحدث والظاهرة وكيف يصنع نفسه ـ الحدث ـ الظاهرة في سياق جو الممارسة المجتمعية، ويجد القارئ ما نشير إليه واضحاً في سياق حديثنا عن الغيبة الصغرى والكبرى والرمز المهدوي، وصولاً لقراءة الذكرى والذاكرة والاستذكار.

إن رؤيتنا المنهجية توسّلت بالدين، قرآناً وحديثاً وخبراً، وبالتاريخ،

زماناً ومكاناً، وقابلت كل هذه العناصر بالمناهج ـ دراسة الحالة ـ المنهج التاريخي، التاريخانية ـ والفهم الذاتي ـ الفهم ـ التأويل. وكان التأويل كعنصرٍ مغذٍ لهذه المناهج وهو ينساب تلقائياً ليؤدي وظيفةً ظاهرة، حينما لا يجد الباحث بداً من الفهم الظاهري للنص أو الفكرة الظاهرة. وأخرى كامنة. حينما يستدعي نسق الاشتغال المعرفي إعمال التوالد الذهني لإنتاج نصٍ أو قراءةٍ وظيفية، وهذا واضحٌ في سياق تعرضنا لسامراء وعبقرية الزمان والمكان، وتحليل مفهوم الزمن الإلهي مقابل الفلكي...الخ.

إن لكلٍ من مناهج الكتاب الميدانية شروطها ومسوغاتها كما أن للمنهج النظري التحليلي مبرراته أيضاً.

ثالثاً ـ في تناسل الفهم النظري:

نعتقد أن النظرية بمفهومها المنطقي هي ليست مجرد مفاهيم مقطوعة عن بعضها البعض، بل هي قضايا متسقة مع بعضها منتظمةٌ في تسلسلٍ منطقي، ومن المعلوم أن ذاكرة علم الاجتماع تزدحم بالأُطر والمرجعيات النظرية، مما يجعل اختيار نظريةٍ مناسبةٍ لدراسة موضوعٍ معينٍ، أمراً يشق على طالب العلم المُشتغِل.

ويجيز المنطق العلمي استعمال أكثر من نظرية. إمّا لأن نظريات علم الاجتماع تتداخل وتتناسل رغم تفاضلها، وإما لأن مثل ذلك الاستعمال المركّب يعين على بناء رؤيةٍ سوسيولوجيةٍ تكامليةٍ عن الظواهر المختلفة فضلاً عما ينطوي عليه ذلك من إضافةٍ نوعية.

ولقد كان اشتغالنا في إطارنا المرجعي النظري على ما خلّفه كارل مانهايم من حيث علاقة الآيديولوجيا واليوتوبيا، بالواقع، وهو يقابل في

بحثنا ـ دراستنا هذه المهدوية الإسلامية، كحدثٍ تاريخي استطرادي رسم لنفسه صور الاستذكار الجمعي والرمزي لغدٍ يحمل صورة الخلاص والبراءة من واقعٍ إستحكم عليه وفيه الظلم والجور.

وهو ـ أي مانهايم ـ كما يعبّر عنه بول ريكور[1]، أول من ربط بين المفهومين، كما أن ألتوسير كان حاضراً هو الآخر في إشاراته التي عرّف من خلالها الآيديولوجيا بكونها نظامٌ له منطقه الخاص وصرامته من التمثيلات (1ـ صور ـ 2ـ أساطير ـ 3ـ أفكار ـ 4ـ مفاهيم) ذات الوجود التاريخي في مجتمعٍ ما.

ولكننا كنا متنبّهين أن جملة ما أورده مانهايم وألتوسير كان مختلفاً عما يراه ماركس في الآيديولوجيا بوصفها أوهامٌ أو أكاذيبُ أو هي الوعي الكاذب ـ الزائف. ثم أننا لم نغفل سملسر وهو يحكي عن السلوك الجمعي، ولقد ركّزنا على القضايا الرئيسةِ فيما يراه سملسر، بالبنائية المشجعة، والضغوط البنائية، والعوامل المعجلة، في تشكيل الحركة وعملية الضبط الاجتماعي.[2]

ولماكس فيبر نصيبه من فهمنا النظري، حينما قاربنا حديثه عن السلطة الكاريزمية ـ وهي تقابل هنا القيادة المهدوية ـ ولعلّ من واجب القول. أن بعض المفاهيم التي أوردناها جرى تعديلها وإعادة فهمها وصياغتها بشكلٍ يتلائم ومستوى اشتغالنا في هذا الكتاب ـ البحث. وهذا الفهم والتعديل، اقتضته حقيقة أن تلك المفاهيم كانت موضع اجتهاد وجدلٍ

(1) بول ريكور، محاضرات في الآيديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سبق ذكره، ص207 وما بعدها.
(2) د. معن خليل عمر، الحركات الاجتماعية، مصدر سبق ذكره، ص87 ـ 90.

فيما ورد من تفسيرٍ معانيها، مما يترك لنا منطقة فراغٍ رحنا نملأها فهماً وتصوراً. إلا أن مادة الاشتغال الأساس، كانت مقولاتُ مانهايم في كتابه «الآيديولوجية والطوبائية»، وملخصها، «أن الآيديولوجيا هي كل أنظمة الفكر التي تهدف إلى الدفاع عن الواقع الراهن وإيجاد التبريرات للطبقة الممسكة بالسلطة، وأن اليوتوبيات بالمقابل هي تطلعٌ للمستقبل أو أنها حقائقٌ لم تنضج بعد ـ بحسب مانهايم[1]. وإذا كان من الموضوعية، أن ينصف الباحث نفسه بما له وما عليه، فإن وبحسب إطلاعي وتصوري، لم أشهد أطروحة كُتبت بسياق تقسيم إطارها المرجعي إلى قضايا منطقية متسلسلة بنائية كما أوردناه نحن في محله. أضف لذلك لم ينحسر الإبداع والتوالد الذهني للباحث عند ذلك فحسب، بل أولدنا مفهوماً جديداً هو من اشتغالاتنا الحفرية، وهذا المفهوم هو، الآيديو ـ توبيا، تعبيراً منّا عن الآيديولوجيا التي تصطنع الوهم والتبرير، وكذلك للآيديولوجيا التي تنمو في رحمها يوتوبيا جنينية كمشروعٍ حقيقي للتغيير يناهض سلطة الحماية المسيطرة أو المهيمنة.

رابعاً ـ المشروع المهدوي ـ المُخلِّص من التاريخ ـ الحدث ـ إلى الذاكرة المعيشة ـ الاستذكار:

رغم ما أوردناه من تمايز المُخلّص الإسلامي متمثلاً بشخص الإمام المعصوم المهدي بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وهذا التمايز يمت إلى مفهوم الهُوية بصلةٍ وثيقة ـ التي تحكي عن الإسم والصفات والأفعال الواقعية للكاريزما المُخلِّص ـ وكل هذه متوافرةٌ في المُخلِّص الإسلامي.

(1) كارل مانهايم، الآيديولوجيا والطوبائية، مصدر سبق ذكره، ص13.

ولا بد من ملاحظة أن المهدوية الإسلامية ـ والشيعية حصراً ـ هي انبثاق عن حدثٍ هو ولادة الإمام. إن الغموض الذي أحاط بهذه الولادة هو جذرُ الرؤية اليوتوبية المستقبلية الناشئة عن واقع معينٍ تسوّغه الآيديولوجيا، وتخفض من مستويات الخلل فيه، وكما أسلفنا فإن، الولادة، حدثٌ. وبالتالي فهي تاريخٌ لكنه من الوجهة الزمنية، يتصل بوعدٍ نبوي يستشرف المستقبل، وهو بحد ذاته ليس حدثاً. بل هو الوجه الآخر (الظل) لواقعٍ سوف يحدث ويتسم بالظلم والجور وهذا الوجه ينطوي على بعدٍ تفسيري يقوم على أن الإسلام سوف يعود غريباً (الحدث المستقبلي) وأن الوعد النبوي هو البديل الذي يعيد الناس إلى طريقة الله ومنهج النبوة. إن هذا الوعد النبوي مَهَّدَ للحدث / الولادة ووفر لها الصدقيّة والتفسير. وبذلك حقق هدفين رئيسيين:

أولهما: أن ذلك الوعد يتحقق من خلال بطلٍ ـ مُخلِّصٍ واقعي يمتلك هُويةً معروفةً وليس مجرد بطلٌ أسطوريٌ غامض الهُوية.

ثانيهما: أن ذلك الوعد اجتماعيٌ / مجتمعيٌ. فهو ليس مدينةً خياليةً بل هو عودةٌ إلى الأنموذج المثالي لمنهج النبوة. إنه عملية بناءٍ دولةٍ جديدةٍ، لكنها، روحياً وعقائدياً، لا تنقطع ولا تبرأ من ذلك المنهج.

كنا إذاً في سياق زمنٍ فلكي بدءاً من وعد النبي (ص) بظهور المُخلِّص، أما بعد ذلك فسيصبح زمناً إلهياً غير محسوب. إنه جزءٌ من الغيب.

المصادر

القرآن الكريم:

أولاً: الكتب

- ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج3، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2003م.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج1، بيروت، دار بيروت، 1965م.
- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ط1، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الرياض، دار الرياض، 1406هـ.
- ابن تيمية تقي الدين، المتوفى (728هـ)، مجموع الفتاوى، ج35، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 403هـ.
- ابن حجر العسقلاني، الصواعق المحرقة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، مطبعة دار الفكر، 1996م.
- ابن حمّاد المروزي، المتوفى 228هـ، الفتن، بيروت، مطبعة دار الفكر، 1414هـ.
- ابن ماجه القزويني، سُنن إبن ماجة، ج2، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، مطبعة دار الفكر، 2004م.

- أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي، المتوفى أواخر القرن الثالث، تفسير القمي، ج2، ط4، قم، مكتبة العلامة، 2004م.
- أبو الحسن السجستاني، سُنن أبي داود، ج4، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، مطبعة دار الفكر، 2002م.
- الشيخ أبو طالب التحليل التبريزي، من هو المهدي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1425هـ.
- أبو نصر الحسن بن الفضل الطبرسي من علماء القرن السادس الهجري، مكارم الأخلاق، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 2007م.
- أحمد أبو زيد، التحليل الثقافي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2008م.
- أحمد بن حنبل، المتوفى (241هـ)، مسند أحمد، بيروت، مطبعة دار الفكر، 1412هـ.
- إدريس هاني، الإمام المهدي حقيقة تاريخية أم فرضية فلسفية حوار غير مكتمل مع أحمد الكاتب، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2011م.
- الأربلي، كشف الغمة، ج3، قم، مطبعة إسماعيليان، ط3، 1998م.
- إرفنج زايتلم، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ترجمة: د. محمود عودة، الكويت، ذات السلاسل، 1989م.
- أميرة رضا فرحات، الزنج وثورتهم المنسية، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2011م.
- أنتوني جدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005م.

- أنتوني جدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة: فاضل جتكر، بيروت، دار الكتاب العربي، 2009م.
- باسم الحلي، ديموتاريخ الرسول المصطفى، مشهد، دار الأثر، 2006م.
- باقر شريف القرشي، حياة الإمام المنتظر، ط1، مجمع الذخائر الإسلامية، مكتبة الإمام الحسن العامة، 1427هـ.
- بكري خليل، الآيديولوجيا والمعرفة، عمان، دار الشروق، 2002م.
- بول ريكور، محاضرات في الآيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير: جورج. هـ. تايلور، ترجمة: فلاح رحيم، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2001م.
- بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ترجمة: د. جورج زيناتي، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2009م.
- بيير أنسار، الآيديولوجيا والمنازعات والسلطة، ترجمة: إحسان الحصني، دمشق، مطبعة وزارة الثقافة، 1984م.
- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، بنغازي، دار أويا، 1999م.
- د. جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الاثنا عشرية، النجف الأشرف، مكتبة طريق المعرفة، (الطبعة الأصلية منشورات دار الجمل)، 2005م.
- جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، بيروت، دار مجد، 2006م.
- جورج لارين، الآيديولوجيا والهُوية الثقافية، ترجمة: د. فريال حسن خليفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002م.

- جوليوس فلهاوسن، تاريخ الدولة العربية، القاهرة، سلسلة الألف كتاب، 2002م.
- جيوفاني بوسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 2008م.
- الشيخ حسن أحمد شحاذة، اجتماعيات الدين والتدين، دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية، بيروت، مركز الحضارة، 2010م.
- السيد حسن شبر، خلفاء بني العباس والمغول أسقطوا بغداد، بيروت، دار الملاك، 2001م.
- خالد زيادة، الخسيس والنفيس الرقابة والفساد في المدينة، دار رياض الريس، بيروت، 2008م.
- د. خليل أحمد خليل، الجامعة اللبنانية، بيروت، دار الفارابي، ط1، 2003م.
- ذبيح الله المحلاتي، تاريخ سامراء، ج1، قم، المطبعة الإسلامية، 1388هـ.
- رث والس والون وولف، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، تمدد آفاق النظرية الكلاسيكية، ترجمة: محمد عبد الكريم الحوراني، عمان، دار مجدلاوي، 2012م.
- د. رضوان سليم، نظام الزمان العربي، دراسة في التاريخيات العربية الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م.
- رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي المعاصر، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، 1989م.

- س. رايت ميلز، الخيال السوسيولوجي، ترجمة: د. صالح جواد الكاظم، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1987م.
- سليمان صالح الطويل، الدولة القومية، طرابلس، المركز العالمي للدراسات، 1989م.
- الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزورة، بيروت، دار رياض الريس، 2000م.
- د. صالح أحمد العلي، سامراء، دراسة في النشأة والبنية السكانية، بيروت، شركة المطبوعات، 2001م.
- الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج1، ترجمة: علي أكبر غفاري، قم، مطبعة الحيدري، جماعة المدرسين، 1405هـ.
- الشيخ الطوسي، الغيبة، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط4، 2008م.
- عادل الأديب، سيرة الأئمة الاثنا عشر، دراسة وتحليل، الدار الإسلامية، بيروت، بدون تاريخ.
- عالم سبيط النيلي، الطور المهدوي، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2009م.
- د. عبد الإله بلقليز، الدولة والمجتمع، جدليات التوحد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م.
- عبد الله العروي، مفهوم الآيديولوجيا، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1980م.
- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول، ج2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997م.

- د. عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، القاهرة، مكتبة وهبة، 1982م.
- د. عبد الرحمن العيسوي، علم النفس والاجتماع، القاهرة، مؤسسة شباب الجامعة، 1978م.
- د. عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011م.
- د. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- د. عبد الكريم سروش، أرحب من الآيديولوجيا، ترجمة: أحمد القبانجي، النجف الأشرف، دار الفكر، سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة، 2006م.
- د. عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984م.
- د. عبد الهادي عبد الرحمن، التاريخ والأسطورة، بيروت، دار الطليعة، 1994م.
- عصام الحسيني الياسري، وهم الانتظار: الانتظار والاحتضار، الحضور والظهور، الأمة والإمام، مؤسسة زين المعاني، 2011م.
- السيد علي حسن مطر الهاشمي، إثبات صدور الحديث بين منهجي نقد السند ونقد المتن، قم، منشورات ناظرين، 2009م.
- د. علي حسين الجابري، مفكرو الإسلام والعمران البشري، بغداد، المركز العلمي العراقي، 2011م.

- د. علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، 2003م.
- د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، بيروت، مركز الحضارة، 2008م.
- علي محمد علي دخيل، الإمام المهدي، ط2، بيروت، دار المرتضى، 1983م.
- علي اليزدي الحائري، المتوفى (1333هـ)، إلزام الناصب في إثبات الحجة الغائب، ج1، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي، ط3، 2002م.
- د. فؤاد زكريا، الحضارة، القاهرة، مطبعة الإعتماد، 1957م.
- فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت، مطبعة مجد، 2006م.
- د. فهمي سعد، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة، بيروت، دار المنتخب، 1993م.
- د. قيس النوري، رحلة الفكر الاجتماعي، بغداد، المركز العلمي العراقي، 2010م.
- كارل مانهايم، الآيديولوجيا والطوبائية، مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة: د. عبد الجليل الطاهر، بغداد، مطبعة الرشاد، 1968م.
- كارمل مانهايم، اليوتوبيا والتراث، دمشق، دار الفرقد، 2008م.
- كامل سليمان، يوم الخلاص في ظل القائم، علائم الظهور، الملاحم والفتن، قم، مؤسسة دار المجتبى، 2007م.

- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة: د. محمد بدوي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009م.
- لطف الله الصافي الكلبانكاني، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، طهران، مكتبة الصدر، 2002م.
- لويس كامل مليكة، سيكولوجيا الجماعات والقيادة، القاهرة، مؤسسة المطبوعات، 1959م.
- مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الثاني، منطق البحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة: د. سام عمار، دمشق، المنظمة العربية للترجمة، 1993م.
- ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التأريخ، ترجمة: عطيات أبو السعود، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1997م.
- ماكيفير وبيج، المجتمع، ترجمة: د. علي أحمد عيسى، القاهرة، فرانكلين، 1961م.
- د. متعب مناف جاسم، تاريخ الفكر الاجتماعي، بغداد، المركز العلمي العراقي، 2010م.
- السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1984.
- مجموعة من المؤلفين، الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011م.
- مجموعة من الباحثين، في انتظار الإمام المهدي، نظرية المخلّص في الإسلام والديانات السماوية، سلسلة كتاب المنهاج، العدد15، بيروت، مركز الغدير، 2009م.

- د. محمد أحمد إسماعيل المقدم، المهدي، الرياض، دار طيبة، 2004م.
- الشهيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، قم، دار الزهراء، 1324هـ.
- محمد باقر المجلس، المتوفى 111هـ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط2، 1403هـ.
- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، بيروت، مطبعة دار الفكر، 2011م.
- محمد بن جرير بن يزيد الطبري، المتوفى (310هـ)، جامع البيان في تفسير القرآن، ج2، بيروت، دار المعرفة، 2004م.
- محمد بن محمد بن النعمان المفيد، المتوفى (4013هـ)، الإرشاد، قم، مكتبة بصيرتي، ط5، 2006م.
- محمد بن محمد الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، بيروت، دار المعرفة، 1406هـ.
- العلامة محمد تقي الأصفهاني، وظيفة الأنام في زمن غيبة الإمام، قم، مطبعة أنصاريان، 2010م.
- محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م.
- د. محمد الجوهري، الثقافات والحضارات، اختلاف النشأة والمفهوم، القاهرة، الدار المصرية، 2008م.
- الشيخ محمد حسين آل ياسين، الأئمة الاثنا عشر، سيرة وتاريخ، ج2، بغداد، الكاظمية، 2000م.

- د. محمد حسن غامري، المناهج الأنثروبولوجية، الإسكندرية، المركز العربي للنشر، 2001م.
- الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، قم، دار الغدير، 2007م.
- محمد سبيلد، الآيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992م.
- الشيخ محمد السند، دعوى السفارة في الغيبة الكبرى، البحرين، مكتبة فخراوي، 1992م.
- آية الله محمد السند، آية الله الشيخ علي الكوراني، متاهات في مدينة الضباب، حوار مع أحمد الكاتب، مركز الدراسات التخصصية في الإمام المهدي، ط1، 1430هـ.
- د. محمد طلعت عيسى، مدخل إلى علم الاجتماع، بيروت، دار المعارف، 1975م.
- د. محمد طي، المهدي المنتظر، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2011م.
- د. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، بدون تاريخ.
- د. محمد عارف، المنهج في علم الاجتماع، القاهرة، الأنجلو المصرية، 1975م.
- محمد عبد الفتاح عليان، قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجري، القاهرة، الهيئة المصرية، 1970م.

- د. محمد عبيدات وآخرون، منهجية البحث العلمي، عمان، دار وائل، 1999م.
- د. محمد علوان، مفهوم إسلامي جديد لعلم الاجتماع، ج1، الجماعة، جدة، دار الشروق، 1983م.
- د. محمد علي الكبيسي، اليوتوبيا والتراث، دمشق، دار الفرقد، 2008م.
- د. محمد علي محمد، تاريخ علم الاجتماع، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2008م.
- محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، فيرجينيا، المعهد العالمي للفقر الإسلامي، 1987م.
- د. محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، القاهرة، رؤية للنشر، 2006م.
- د. محمد الذاودي، المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، بيروت، مجد، 2010م.
- سيد مرتضى سيستاني، دولة الإمام المهدي، ترجمة: ضياء الزهاوي، كربلاء، منشورات ألماس، 1992م.
- الشهيد مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، ج1، قم، دار الزهراء، 1327م.
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج2، القاهرة، مطبعة السعادة، 1958م.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، بيروت، مطبعة دار الفكر، 2004م.

- مصطفى آل السيد حيدر الكاظمي، المتوفى (1336هـ)، بشارة الإسلام، طهران، مكتبة نينوى الحديثة، ط4، 2001م.
- د. معن خليل عمر، الحركات الاجتماعية، عمان، الشروق، 2010م.
- السيد منذر الحكيم، النظرية الاجتماعية الإسلامية، دراسة في فكر السيد محمد باقر الصدر، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، 2008م.
- منير الخباز، آفاق مهدوية، النجف، مركز دراسات الإمام المهدي التخصصية، 1429هـ.
- الشيخ مهدي خليل جعفر، الإمام المهدي في الأديان، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2008م.
- ميشيل فاديا، الآيديولوجيا: وثائق من الأصول الفلسفية، بيروت، دار التنوير، 1982م.
- ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت، دار الطليعة، 1981م.
- ناصيف نصّار، الآيديولوجيا على المحك، فصول جديدة في تحليل الآيديولوجيا ونقدها، بيروت، دار الطليعة، 1994م.
- نخبة من أساتذة علم الاجتماع، دراسات في علم الاجتماع المعاصر، الاسكندرية، دار المعرفة، 2004م.
- الشيخ نزيه محي الدين، الحداثوية والقضية المهدوية، إشكالية المنهج والخطاب، النجف الأشرف، مركز الدراسات التخصصية للإمام المهدي، 1429هـ.

- نهج البلاغة، عن الإمام علي، ج2.
- نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي، ترجمة: د. طلال وهبة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009م.
- نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، ترجمة: د. محمود عودة وآخرون، القاهرة، دار المعارف، 1982م.
- هاشم معروف الحسني، الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ، بيروت، دار التعرف للمطبوعات، 1990م.
- د. هالة أبو الفتوح، مفهوم الخلاص في الفكر الهندي، بيروت، دار التنوير، 2010م.
- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2006م.
- هنري لوفيفر، ماركس وعلم الاجتماع، ترجمة: بدر الدين قاسم الرفاعي، دمشق، مطبعة وزارة الثقافة، 1971م.
- آية الله الشيخ الوحيد الخرساني، مقتطفات ولائية، ترجمة: عباس بن نخي، الكويت، مؤسسة الإمام للنشر، ط3، 2010م.
- يوسف بن يحيى بن علي بن عبد العزيز المقدسي الشافعي السليم، من علماء القرن السابع، عقد الدرر في أخبار المنتظر، ترجمة عبد الفتاح الحلو، قم، منشورات نصايح، ط1، 1416هـ.
- القاضي الشيخ يوسف عمرو، المهدي المنتظر بين الحقيقة والخيال، تقديم: المونسنيور جوزيف مرهج، رئيس جامعة الحكمة، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط2، 2007م.

ثانياً: المعجمات:

- ابن منظور، لسان العرب، ج7، بيروت، دار صادر، 2005م.
- د. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان، 1976م.
- د. خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الاجتماعية، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1995م.
- دنكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة: د. إحسان محمد الحسن، بغداد، دار الرشيد، 1980م.
- ر. بودون و.ف، بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: د. سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بدون تاريخ.
- آية الله الشيخ علي الكوراني، المعجم الموضعي لأحاديث الإمام المهدي، بيروت، دار المرتضى، 2009م.
- مؤسسة المعارف الإسلامية، معجم أحاديث الإمام، ج1، قم، 1428هـ.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الفكر، 1981م.
- د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار الثقافة، 1965م.
- ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ.

ثالثاً: الموسوعات:

- شارلوت سيمور، سمث، موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة: د. علياء شكري وآخرين، الكويت، الهيئة العامة لشؤون المطابع، 1998م.

- محمد تقي أكبر نجاد، موسوعة توقيعات الإمام المهدي، لبنان، دار الرسول الأعظم، 2011م.
- آية الله العظمى الشهيد محمد محمد صادق الصدر، موسوعة الإمام المهدي، تاريخ ما بعد الظهور، ج3، العطاء، 2007م.

رابعاً: البحوث والدوريات:

- د. أبو القاسم فنائي، المهدوية والديمقراطية، مجلة نصوص معاصرة، العدد (22)، ربيع 2011م.
- أحمد نعمة حسن الصحاف، سوسيولوجيا المثل العليا، من الاستعمال الفردي إلى الظاهرة الاجتماعية، بحث غير منشور، 2012م.
- أحمد نعمة حسن الصحاف، من حديث الثقلين إلى آية التطهير، تحليل مضمون عينة من محاضرات آية الله السيد كمال الحيدري، دراسة استطلاعية، بحث غير منشور، 2012م.
- د. حاتم الكعبي، الحركات الاجتماعية التي تدور حول منقذ منتظر، مجلة الأستاذ، المجلد (13)، العدد (1)، كلية التربية، جامعة بغداد، 1966م.
- د. سعيد العذاري، المعالم الاقتصادية والعمرانية في حكومة الإمام المهدي، دراسة في مجلة اليوم الموعود، العدد (6)، 1422هـ.
- سميرة علي البهادلي، المعالم الاجتماعية في حكومة الإمام المهدي، دراسة في مجلة اليوم الموعود، العدد (6)، 1422.
- السيد صادق حقيقت، التشيع والعلمانية، دراسة في مجلة نصوص معاصرة، العدد (23)، 2011م.

- عبد الجبار الرفاعي، التفكير بالدولة في مدرسة النجف، مجلة مدارك، العدد (15 ـ 16)، بغداد، 2011م.
- عبد الرحيم العطري، سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية، بحث في مجلة إضافات، العدد (13)، شتاء/ 2012م.
- د. عبد الكريم سروش، المهدوية بين الديمقراطية والحياة العلمانية، مجلة نصوص معاصرة، العدد (21)، شتاء/ 2011م.
- د. كريم محمد حمزة، التوين الإثني في العراق وجدلية العنف، دراسة قدمت إلى مؤتمر بيت الحكمة، السليمانية، 2007م.
- د. كريم محمد حمزة، استعمال الوقت في إحصاءات النوع الاجتماعي في العراق، الأسكوا، 2010م.
- محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، النجف، دار النعمان، 1998م.

خامساً: الأطاريح:

- شاكر سعيد البيضاني، العقل في المجتمع العراقي، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2009م.

سادساً: الصحف:

- جريدة المشرق البغدادية، العدد (2299)، في 22/ 2/ 2012.

المصادر الأجنبية:

- Lee Alfred M. Principles of Sociology. N. Y. Barnes and Noble.
- Lee A. Mcclung (Ed.) Principles Sociology. N. Y. Barnes and Noble.
- Smelser, The Sociology of Economic Life N.J Prentice – Hall, 1963.
- Stewart. E. and Glenn, Introduction to Sociology, N.Y. McGraw, Hill, 1985.

السيرة الذاتية للمؤلف

أحمد نعمة حسن الصَحّاف.

- ولد في عام 1981 م، بغداد.
- ماجستير في علم الاجتماع/ تخصص : شخصية وعقل عراقي.
- دكتوراه في علم الاجتماع/ تخصص : اجتماع دين ومعرفة.
- أستاذ مساعد علم الاجتماع السياسي والجماعات.

عمل:

- أستاذاً بقسم الاجتماع/ جامعة بغداد، وحاضر في الدراسات العليا.
- مستشاراً إعلامياً في وزارة الصحة والبيئة.
- حالياً دبلوماسي في وزارة الخارجية العراقية. ومحاضراً في معهد الخدمة الدبلوماسية.
- عضو في العديد من المواقع الاستشارية الحكومية ومراكز الدراسات.
- مدير المركز الوطني لدراسات إدارة التنوع.
- له بحوث عديدة في مجال الشخصية والمجتمع العراقي، الإرهاب وجماعاته ، الأمن ، الأديان وإدارة التنوع.

مؤلفات قيد الطبع:

1 ـ داروينية الكراهية: الإرهاب والبحث عن الطمأنينة الغائبة.

2 ـ المجتمع العراقي: الولاءات الفرعية والدولة.

سلسلة «دراساتٍ فكريّة»

من إصدار جامعة الكوفة

- **الاعتقاد بعدالة العالم: الوهم والضرورة**، فارس كمال نظمي، 2019.
- **الحوزة تحت الحصار**، عباس كاظم، 2018.
- **مع الجواهري: الحدث والذات والقصيدة**، زهير الجزائري، 2018.
- **المهابهارتا: عن ملحمة الهند الخالدة**، جان كلود كارييه وبيتر بروك، ترجمة حسن ناصر، 2018.
- **مداخلُ لنظرية اللغة**، لويس هلمسليف، ترجمة يوسف إسكندر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- **اقتصاد ما لا يضيع**، آن كارسن، ترجمة علي مزهر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- **أزمة التنوير العراقي**، فلاح رحيم، 2018.
- **الذاكرة التاريخية والثقافة السياسية**، لؤي خزعل جبر، 2018.
- **الصراع المذهبي: فصول في المفهوم والتاريخ**، نخبة من المفكرين، 2018.

- **إلى كربلاء: دراسة مَسْحيَّة عن شيعة إيران والعراق،** (فوتيني كرستيا، أليزابيث دَكَيْسَر، دين نوكس)، ترجمة نصر الحسيني، حسن الأسدي، آية الروّاف، مراجعة حسن ناظم، علي حاكم صالح، 2018.
- **مقالات في الأدب والثقافة،** سعيد عدنان، 2018.
- **تذويب الإنسان،** حسن الخاقاني، 2018.
- **أصول العنف: الدين، والتاريخ، والإبادة،** جون دوكر، ترجمة علي مزهر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- **جمرة الحكم: مخاضات التجربة الشيعية في السلطة بعد 2003،** علي طاهر الحمود، 2017.
- **السيرة والعنف الثقافي: دراسة في مذكراتِ شعراء الحداثة بالعراق،** محمد غازي الأخرس، 2017.
- **الصحراء،** علي شريعتي، ترجمة حسن الصرّاف، مراجعة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، 2017.
- **الحروب الباردة،** حميد الخطيب، 2017.
- **شيعة العراق،** علي الشكري، 2017.
- **حكاية الجُند،** صموئيل هاينز، ترجمة فلاح رحيم، 2016.
- **دور هيئة الأمم المتحدة في النزاعات الدوليّة: العراق أنموذجاً،** حميد الخطيب، 2016.
- **نصوص مسماريّة تاريخية وأدبيّة،** ترجمة نائل حنون، 2015.
- **المنمنمات الإسلامية،** ماريا فيتوريا فونتانا، ترجمة عزّ الدين عناية، 2015.

- **أربع رسائل فلسفية**، أبو الحسن العامري، تحقيق سعيد الغانمي، 2015.
- **الذات تصف نفسها**، جوديت بتلر، ترجمة فلاح رحيم، 2014 (طبعتان).
- **ثورة 1920**، عباس كاظم، ترجمة حسن ناظم، 2014.

سوسيولوجيا المُنقِذ

أحمد الصَحّاف

يتمسّكُ كتابُ "سوسيولوجيا المُنقذ" بمرجعية علم الاجتماع، ويستعملُ نظريةً مُركّبة مستمدةً من كتاب كارل مانهايم "الأيديولوجية والطوبائية"، مع مراجعات لكتابات ماركس، وألتوسير، وريكور، وغيرها.

لم يكن سعيُ فهم الإنسانِ والمجتمعِ، في معظم النظريات السوسيولوجية، بعيداً عن ذلك الطموح الفطري إلى بناء مجتمع الكمال، والجدلُ متواترٌ في مصادرِ تغيير المجتمعات الإنسانية، بين أن تكون تصوراتٍ من قبيل "السوبرمان"، أو "المُنتج"، أو "إنسان هذا المكان وذاك الزمان"، أو "ما وراء الذات وذو الجوهر"، أو "الإنسان وحاجات التحقق أو صاحب التطور الذات"، أو "الإنسان الناضج"، أو أن تكون المجتمعاتُ هي التي تصنعُ التغييرَ؟





لوحة الغلاف: حسين الكناني

جامعة الكوفة

دراسات فكرية

تأسست سلسلة "دراسات فكرية" من إصدار جامعة الكوفة في العام ٢٠١٤ من أجل الارتقاء بعالم البحوث الأكاديمية في العالم العربي، تشمل السلسلة مجالات العلوم الإنسانية كافة وتشجع تنوع المقتربات والموضوعات، وتنفتح على كل جديد علمي ومنهجي يدعم حركة البحث الأكاديمي في الجامعات والمؤسسات العلمية سواء بسواء؛ تعزز السلسلة نزعات الاستكشاف الجديد للموضوعات إيمانا منها بأن مجال البحث مفتوح دائما ولا يستنفد وأن القراءات الجديدة في حقل العلوم الإنسانية هي السبيل لمعالجة الصلة بين حياتنا المعاصرة والبنى الفكرية التي تحكمها. تولي السلسلة أهمية خاصة للقضايا التي تدخل في صميم مشكلاتنا الاجتماعية والمعرفية، ولا سيما تلك التي تبين أصول الأزمات التي تضرب بجذورها في الفكر العربي، وهي تتطلع إلى تغطية التنوع الثقافي الموجود في العالم العربي وما يحف به من قضايا شائكة فكريا واجتماعيا ودينيا. تتوجه السلسلة إلى جملة من الأعمال تتلخص فيما يأتي:

الكتب المؤلفة في مجالات العلوم الإنسانية

الدراسات المونوغرافية التي تختص بقضية معينة من قضايا العلوم الإنسانية

الكتب المترجمة

أوراق المؤتمرات والندوات

الدراسات الميدانية

أحمد نعمة حسن الصَحّاف

متخصّص في علم الاجتماع السياسي، والجماعات، نال الدكتوراه في علم الاجتماع وعمل أستاذا بقسم علم الاجتماع في جامعة بغداد، وهو دبلوماسي في وزارة الخارجية العراقية، ومحاضرا في معهد الخدمة الدبلوماسية، ومدير المركز الوطني لدراسات إدارة التنوع. له بحوث عديدة في مجال الشخصية والمجتمع العراقي، الإرهاب وجماعاته، الأمن، الأديان وإدارة التنوع.